Abdul Moqsit Ghozali, Badriyah Fayumi,
Marzuki Wahid, dan Syafiq Hasyim.

Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan

Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda

Pengantar:
KH. Husein Muhammad

Amirudin Arani (*ed.*)

LKiS

TUBUH, SEKSUALITAS, DAN KEDAULATAN PEREMPUAN

Abdul Moqsit Ghozali, Badriyah Fayumi,
Marzuki Wahid, dan Syafiq Hasyim.

Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan

Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda

Pengantar:
KH. Husein Muhammad

Amirudin Arani (*ed.*)

LKiS

TUBUH, SEKSUALITAS, DAN KEDAULATAN PEREMPUAN
Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda
Abdul Moqsit Ghozali, Badriyah Fayumi,
Marzuki Wahid, dan Syafiq Hasyim

xxii + 224 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Agama dan Seksualitas
2. Hak-hak Reproduksi
3. Ketimpangan Gender
ISBN: 979-94-92-58-0

Pengantar:
K.H. Husein Muhammad

Editor: Amirudin Arani dan Faqihuddin Abdul Qodir, M.A.
Rancang Sampul: Agung Istiadi
Setting/layout: Santo

Penerbit:
RAHIMA
Jl. Pancoran Timur II A No. 10 Perdatam
Pasar Minggu, Jakarta Selatan
Telp./Faks.: (021) 7984165, 7982955
website: www.rahima.or .id
e-mail: rahima2000@cbn.net.id

Bekerja sama dengan *The Ford Foundation* dan *LKiS* Yogyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp./Faks.: (0274) 417993
e-mail: mark_lkis@telkom.net

Cetakan I: Maret 2002

Percetakan:
LKiS Yogyakarta
Jl. Panjaitan 91 Yogyakarta 55161
Telp./Faks.: (0274) 417993
e-mail: mark_lkis@telkom.net

PENGANTAR REDAKSI

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan seru sekalian alam, karena hanya karena izin-Nyalah buku ini dapat diterbitkan. Buku ini adalah buku ketiga yang diterbitkan Rahima, setelah penerbitan buku *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Gender* karya KH. Husein Muhammad (*LKiS*-RAHIMA, 2001), dan *Hal-hal yang Tak Terfikirkan tentang Isu-Isu Perempuan dalam Islam* karya Syafiq Hasyim (MIZAN-RAHIMA, 2001). Sebagaimana halnya Rahima yang peduli kepada isu-isu perempuan dan Islam, buku ini pun secara garis besar mewakili isu-isu tersebut, selain juga merupakan salah satu hasil refleksi dari ulama-ulama muda dalam pembacaan kembali teks-teks Al-Qur'an dan Hadis yang berperspektif keadilan gender. Dikatakan ulama muda sebab usia para penulis memang masih relatif muda ± 30-40-an, sedangkan masyarakat seringkali memberikan konotasi ulama hanya kepada orang yang dianggap sudah sepuh atau sudah tua.

Upaya pembacaan kembali teks-teks agama oleh para ulama muda ini dapat dinilai sebagai tindakan yang cukup berani. Terutama jika dilihat dari kondisi sekarang yang hampir menempatkan agama sebagai hal yang tabu untuk dikritisi, baik dari sisi tafsir ajaran agamanya maupun dari penelahaan kembali nilai-nilai kesejarahannya. Selain kebekuan daya kritis tadi, keberpihakan kepada perempuan pun kadang menjadi keberpihakan yang sangat langka untuk dimiliki orang. Sehingga

dari sisi itulah buku ini diharapkan bisa menjadi salah satu model upaya - upaya kritis tersebut di atas sekaligus sebagai poin lebih buku ini dibanding dengan buku-buku yang bertema sama lainnya.

Al-Qur'an dan Hadis adalah dua perkara yang diwariskan Nabi untuk tetap dipegang oleh umatnya. Namun, permasalahannya adalah ketika zaman berubah dengan diikuti juga perkembangan pola fikir manusia dan perkembangan teknologi, maka konsekuensi dari perkembangan tersebut adalah munculnya banyak persoalan kontemporer yang sebelumnya tidak pernah muncul pada zaman sebelumnya, terlebih pada zaman Nabi. Hal ini tentu saja harus dapat dicari solusinya dengan tanpa mengebiri daya kritis dan tetap berpegang pada prinsip agama yang ada.

Beberapa usaha untuk mencari solusi tersebut adalah dengan cara melakukan pembacaan kembali teks-teks keagamaan. Usaha penafsiran dan pengkajian kembali teks ini dipandang perlu karena terkadang kita selalu memposisikan teks keagamaan sebagai bahan yang *absolut* atau mutlak, tanpa mencoba melihat latar belakang teks itu ada, padahal tidak ada yang *absolut* di alam ini kecuali Tuhan. Tentu saja usaha ini bukan untuk mencari-cari legitimasi agama atas perkembangan yang ada tetapi justru sebagai bagian peneguhan bahwa Islam memang *rahmatan lil 'alamin* dan relevan sepanjang masa.

Buku ini memang tidak membahas seluruh permasalahan kontemporer yang ada, akan tetapi lebih pada masalah reproduksi, seksualitas, kekerasan terhadap perempuan dan juga diskriminasi gender dalam Islam. Tentang masalah reproduksi perempuan dibahas misalnya tentang haidh, nifas, istihadhah, menyusui, dan 'iddah. Tentang seksualitas dibahas tentang masturbasi, onani, dan homoseksualitas. Sedangkan tentang kekerasan perempuan dibahas dalam satu tulisan ditambah juga dengan satu judul mengenai kesaksian perempuan. Perbedaan tulisan-tulisan dalam buku ini dengan tulisan kajian keagamaan

berbingkai fiqh yang lain adalah semua tulisan - tulisan ini selain dibingkai dalam perspektif fiqh Islam juga berupaya mengcover perspektif fiqh yang berkeadilan gender.

Dalam penerbitan buku ini, Rahima tidak sendiri, karena itu Rahima mengucapkan banyak terima kasih kepada *LKiS* yang telah bersedia menjadi mitra kerjasama dalam proses penerbitan, juga Ford Foundation, dalam hal ini kepada Ibu Suzanne E. Siskel (Representative Ford Indonesia), Meiwita Budiharsana (Kepala Program Kesehatan Reproduksi Gender dan hak-hak perempuan Ford) dan terakhir kepada Bapak KH. Husein Muhammad (Pimpinan Pondok Pesantren Daarut Tauhid Cirebon). Selain sebagai konstribusi nyata bagi perkembangan fiqh Islam berperspektif gender, diharapkan buku ini juga dapat menjadi stimulus bagi pembahasan-pembahasan fiqh kontemporer lainnya untuk Islam yang *rahmatan lil'alamin.*

Maret, 2002

Rahima, Pusat Pelatihan dan Informasi
Islam dan hak-hak Perempuan

PRAKATA

Pengetahuan adalah kekuatan. Sebaliknya, ketidak tahuan merupakan sumber rasa tidak percaya diri, rasa bersalah, rasa tidak berharga, atau rasa rendah diri. Kondisi ini diderita sebagian besar perempuan Indonesia, dan oleh karenanya perlu diobati. Buku ini mengandung resep obat yang tepat bagi siapa pun yang menderita karena ketidak-tahuan mengenai pandangan Islam tentang seksualitas dan hak reproduksi perempuan.

Cara pandang Islam yang berlandaskan pada *kemaslahatan* sebagai kunci utama menjamin hak-hak reproduksi perempuan dan perlindungan dari segala bentuk tindak kekerasan. Namun, yang terlihat dalam kehidupan sehari-hari adalah cara pandang berbagai *tradisi Islam* yang berbeda sumbernya dan sering menghasilkan ketidak-pastian (inkonsistensi).

Mudah-mudahan setelah membaca buku ini, kaum perempuan dapat lebih menghargai dirinya sendiri serta mensyukuri karunia Allah berupa berfungsinya alat-alat reproduksi dalam tubuhnya seperti yang terlihat lewat haidh, hasrat seksualitas dan menyusui. Selain itu buku ini akan memperkaya pengetahuan tentang perencanaan dan pengaturan proses reproduksi yang merupakan bagian dari hak asasi perempuan. Dengan demikian, perempuan dapat bebas dari

ketakutan, tekanan serta tindak kekerasan, dan menggunakan haknya untuk menikmati kemajuan teknologi kesehatan reproduksi.

Jakarta, 15 Maret 2002
Meiwita Budiharsana
Ford Foundation - Jakarta
Program Officer Sexuality & Reproductive Health

PENGANTAR
KELEMAHAN DAN FITNAH PEREMPUAN

Oleh : Husein Muhammad

Kehidupan adalah realitas-realitas. Ini keniscayaan yang tidak bisa ditolak oleh siapa pun. Saya ingin menyebut realitas-realitas ini sebagai kebudayaan. Dalam aras ini ada realitas kehidupan kaum perempuan yang entah sejak kapan sampai hari ini masih berada di sudut-sudut dan pinggir-pinggir sosial. Mereka, dalam realitas ini juga, masih dipandang sebagai makhluk Tuhan kelas dua, separoh harga laki-laki, sebagai pembantu, tergantung pada laki-laki dan seringkali diperlakukan, dengan bahasa yang mungkin agak kasar, setengah budak. Hak-hak mereka, lalu dibatasi pada wilayah-wilayah kehidupan yang sangat eksklusif dan marjinal, rumah tangga. Perspektif ini terjadi dalam hampir seluruh bangunan kehidupan: sosial-politik-ekonomi dan lain-lain. Tegasnya, hidup dan mati kaum perempuan seakan-akan ditentukan oleh orang lain. Dan orang lain itu adalah makhluk yang lebih mengunggulkan dan menghebatkan laki-laki. Boleh laki-laki, tetapi boleh juga perempuan sendiri. Inilah yang oleh banyak orang disebut dengan kebudayaan patriarki.

Orang boleh menyanggah pernyataan ini, tetapi banyak realitas kebudayaan dan data-data empiris yang ditemukan oleh para pemerhati dan mereka yang peduli dengan masalah-masalah perempuan, masih memperlihatkan validnya pernyataan tadi. Hal paling nyata sebagai akibat dari berlakunya kebudayaan ini adalah fenomena kekerasan terhadap perempuan. Hari-hari ini kita menyaksikan betapa kekerasan terhadap perempuan masih

berlangsung dan semakin semarak sekaligus memilukan nurani. Bukankah ini masalah besar dari proses dialektika kemanusiaan masyarakat kita?

Lalu siapakah yang sesungguhnya memberikan dukungan dan pengokohan atau bahkan pembakuan atas realitas-realitas kebudayaan di atas? Dapatkah realitas-realitas itu dibenarkan oleh pandangan kemanusiaan? Dari mana gerangan realitas-realitas kebudayaan ini muncul. Terhadap pertanyaan ini, sejumlah pandangan menyebut "agama", di samping kekuasaan politik negara dan ideologi-ideologi dominan dan hegemonik.

"Agama", atau katakan saja doktrin-doktrin keagamaan, dan lebih tepat lagi pikiran-pikiran para penafsir agama, apa pun agama itu, menurut pandangan ini, merupakan pihak yang ikut serta menghegemoni dan melanggengkan perspektif dan pembentukan kebudayaan di atas. "Agama" dalam masyarakat religious (Arkoun dan al Jabiri sering menyebutnya ; 'masyarakat pra kapitalis') seringkali, kalau tidak selalu, menjadi kekuatan besar yang membentuk sejarah manusia atau suatu kebudayaan. Keterlibatan agama tersebut setidak-tidaknya karena terdapat teks-teks agama yang memberikan legitimasi atas persoalan-persoalan tersebut.

Satu doktrin Islam yang sering digunakan orang untuk memberikan justifikasi atas perspektif tadi, misalnya, adalah kata-kata Nabi Muhammad SAW yang menyebutkan bahwa perempuan adalah makhluk Tuhan yang kurang (lemah) akal dan agamanya. Kekurangan akal perempuan ditunjukkan dengan kesaksian mereka dalam transaksi-transaksi ekonomi. Kesaksian perempuan dalam hal ini adalah separoh kesaksian laki-laki. Bahkan Al Qur-an secara eksplisit menyebutkan hal ini. Sementara 'kekurangan agama' mereka ditunjukkan melalui pengurangan atau pembebasan mereka dari tugas dan kewajiban agama, misalnya dalam menjalankan ritus-ritus agama (ibadah). Hal terakhir ini adakalanya berkaitan dengan fungsi biologis mereka. Ketika haidh, misalnya, kaum perempuan bukan hanya tidak ber-

kewajiban bahkan justeru tidak boleh menjalankan ritus shalat atau puasa atau *thawaf ifadhah* (dalam ritus haji). Ketika hamil atau menyusui, mereka dibolehkan untuk tidak berpuasa. Itu semua, merupakan hukum-hukum Tuhan yang tidak boleh dilanggar. Dan itulah sebabnya, maka kaum perempuan, dalam pandangan kaum muslimin konservatif, adalah separoh dan di bawah laki-laki.

Doktrin ini (saya lebih suka menyebutnya sebagai pemikiran orang-orang beragama) lebih lanjut telah memberikan dampak lebih luas terhadap peran-peran perempuan dalam hubungan-hubungan sosial mereka. Aktualisasi diri kaum perempuan dalam relasi dan peran sosial-politik-ekonomi mengalami pembatasan dan reduksi besar-besaran. Dalam kajian fiqh, tampak sekali posisi dan peran perempuan berada di bawah dan tereduksi oleh peran kaum laki-laki. Demikianlah, eksistensi biologis, seksualitas kaum perempuan dan fungsi-fungsi reproduksi mereka, oleh para penafsir agama, kemudian ditarik ke arah fungsi-fungsi sosial mereka. Dalam arti lain, dalam urusan-urusan sosial, keberadaan perempuan karena eksistensi biologis dan seksualitas mereka oleh para penafsir tersebut harus dibedakan dengan laki-laki hampir dalam seluruh dimensi kehidupan.

Pandangan-pandangan tersebut telah memberi kesan kuat bahwa agama memang melakukan pembedaan (distingsi, diskriminasi) antarmanusia. Padahal, ini bertentangan dengan prinsip agama sendiri; *al musawah baina al nas,* kesetaraan antarmanusia, yang merupakan konsekuensi logis dari prinsip Tauhid. Sebetulnya ada penjelasan singkat yang mungkin dapat diberikan terhadap pandangan di atas agar agama tidak dipandang mengabsahkan diskriminasi dan subordinasi terhadap manusia, termasuk perempuan. Pertama adalah soal kekurangan dalam agama (*naqishat diin*), sebagaimana disebutkan dalam hadis di atas. Pernyataan Nabi ini sebenarnya merupakan jawaban beliau atas pertanyaan yang diajukan oleh kaum perempuan para sahabat Nabi sendiri ; *wa ma nuqshanu dinina, ya Rrasulallah?(apa*

kekurangan agama kami, wahai Nabi)? "Alaisat idza hadhat lam tushalli wa lam tashum?"(bukankah jika dia haidh,dia tidak shalat dan puasa?) kata Nabi. Jawaban Nabi ini jelas-jelas membenarkan mengenai kekurangan perempuan yang dihubungkannya dengan faktor biologis kaum perempuan. Ada siklus-siklus bulanan (haidh) yang tetap bagi pada umumnya perempuan.

Meskipun menstruasi hanya dialami oleh kaum perempuan, dan tidak dialami oleh laki-laki, akan tetapi tidak seorang pun yang menolak bahwa berlangsungnya proses-proses reproduktif tersebut berlaku tentatif atau temporer, tidak berlaku setiap hari dan sepanjang hidup mereka. Dr. Hibbat Rauf Izzat menyebut kekurangan ini sebagai *"nuqshan nau'i"*, sebagai lawan dari *"nuqshan fithri"* (kekurangan yang bersifat fitrah). Kekurangan *"nau'i"* adalah kekurang tentatif. Dalam fiqh sendiri dinyatakan bahwa masa perempuan haidh paling lama adalah 15 hari pada setiap bulannya. Ini berarti ada 15 hari mereka tidak haidh. Masa haidh paling pendek adalah sehari semalam. Ini berarti ada masa 28/29 hari pada setiap bulan mereka tidak haidh. Keduanya boleh jadi sangat jarang. Yang paling umum masa haidh perempuan adalah 6 atau 7 hari. Jadi ada waktu 23/24 hari tidak haidh.

Menstruasi juga tidak selalu dialami oleh setiap orang yang berjenis kelamin perempuan. Ada perempuan bocah dan perempuan menopause. Atas dasar ini, maka kita tidak bisa menggeneralisasikan "kekurangan" pada setiap perempuan hanya karena dia memiliki jenis kelamin perempuan berikut implikasi-implikasi biologisnya. Kita juga tidak mengatakan bahwa perempuan memiliki kekurangan yang bersifat permanen, setiap hari. Lalu, pada sisi lain, jika perempuan tidak berkewajiban menjalankan ibadah shalat atau puasa misalnya karena dalam keadaan haidh, maka sesungguhnya bukanlah karena kesalahan perempuan itu sendiri. Perempuan, seperti juga laki-laki adalah makhluk Tuhan. Masing-masing telah diciptakan dengan model biologisnya berikut fungsinya sendiri-sendiri. Hukum Tuhan selalu dan pasti memperlihatkan proporsionalitas

dan kebaikannya untuk manusia. Ada kondisi-kondisi psikologis yang memberatkan perempuan ketika haidh. Maka adalah kemurahan dan kearifan Tuhan ketika Dia mengurangi atau membebaskan mereka dari kewajiban agamanya.

Terlepas dari alasan-alasan ini, hal paling penting untuk dikemukakan adalah bahwa kekurangan seperti ini tidak dengan sendirinya menjadikan perempuan harus dianggap lebih rendah daripada laki-laki. Adalah ketidakadilan, jika faktor-faktor biologis ini kemudian dijadikan alasan untuk menetapkan batasan-batasan atas peran-peran dan aktualisasi diri perempuan dalam ruang dan waktu sosial mereka, seperti pandangan umum dalam kebudayaan kita selama ini. Lebih tidak adil lagi adalah ketika mereka harus dikerangkeng dan dipojokkan ke dalam sudut-sudut tembok rumahnya atas nama apa pun.

Kedua adalah kekurangan akal perempuan. Nabi memang menyebutkan hal ini, karena kesaksian kaum perempuan dalam transaksi ekonomi, sebagaimana secara eksplisit disebutkan Al Qur'an itu, adalah separoh dari kesaksian laki-laki. Ini juga bukan suatu kekurangan yang bersifat kodrat dan fitrah perempuan. Kita mungkin bisa menyebutnya sebagai kekurangan sosiologis. Baik Al Qur'an maupun hadis Nabi SAW jelas tengah memberikan responsi atas kondisi perempuan Arab pada saat itu. Kaum perempuan dalam tradisi Arab ketika itu (dan masih juga berlangsung sampai saat ini) diposisikan sebagai makhluk domestik. Dalam posisi seperti ini sudah barang tentu mereka tidak terbiasa bergumul dengan urusan-urusan publik, termasuk untuk melakukan transaksi-transaksi ekonomi. Keputusan Al Qur'an maupun hadis Nabi untuk kondisi seperti itu adalah tepat dan maslahat.

Jadi soalnya adalah kebiasaan. Dan karena kebiasaan, maka ia bisa berubah sejalan dengan perkembangan kehidupan itu sendiri yang memang niscaya. Perempuan dan laki-laki bagaimana pun memiliki potensi akal yang sama. Realitas sejarah kehidupan manusia sejak dulu sampai sekarang membuktikan

bahwa tidak setiap laki-laki memiliki akal lebih cerdas dari setiap akal perempuan atau sebaliknya. Untuk menyebut contoh ada ratu Balqis dari Saba, Cleopatra dan Syajarat al Dur dari Mesir, Aisyah bint Abu Bakar, Rabi'ah al 'Adawiyah dari Baghdad, Indira Gandhi (India) dan sederet nama perempuan lainnya. Semuanya adalah perempuan-perempuan cerdas dan sukses memimpin masyarakat dan bangsanya yang besar bahkan melebihi sukses pemimpin laki-laki. Jadi kekurangan akal perempuan bukanlah sesuatu yang fitrah (kodrat).

Perempuan Sumber Fitnah

Kebudayaan patriarki yang pada satu sisi telah menempatkan kaum perempuan pada wilayah marjinal, pada sisi yang lain ia juga melahirkan suatu pandangan bahwa kaum perempuan merupakan sumber fitnah, sumber kekacauan dan kerusakan sosial, serta sumber kegalauan hati atau "kebringasan" nafsu laki-laki. Ini juga merupakan bentuk stereotipe terhadap perempuan yang mendapat pembenaran dari teks-teks keagamaan, terutama fiqh. Ketika kita menelusuri tema-tema fiqh yang berkaitan dengan perempuan, maka sebagian besar dari persoalan-persoalan itu berbasiskan argumen "fitnah" tadi. Nabi SAW misalnya pernah menyampaikan kata-kata begini : *"Ma taraktu ba'di fitnatan adharra 'ala al rajul min al nisa" (Aku tidak meninggalkan, sesudahku, satu fitnah yang lebih membahayakan laki-laki daripada kaum perempuan"*.

Oleh para penafsir agama, hadis ini lalu dijadikan alasan untuk membatasi gerak dan aktivitas kaum perempuan di luar rumah. Dalam pandangan normatif perempuan tidak boleh keluar rumah tanpa suami atau kerabatnya. Kemanapun mereka pergi tidak boleh sendirian, tetapi harus dengan *"mahram"*. Mereka tidak boleh berhias dan memakai minyak wangi atau parfum bila bertemu dengan kaum laki-laki bukan mahramnya. Mereka juga tidak boleh menduduki jabatan-jabatan publik di mana kaum laki-laki ada di dalamnya dan terdapat ruang untuk

berkumpul, berhadap-hadapan dan berbincang-bincang. Bahkan ada juga pikiran sebagian orang yang berpendapat bahwa suara perempuan adalah aurat. Ini dapat dibaca dalam literatur fiqh klasik. Pembatasan ini hanya diberlakukan bagi kaum perempuan dan tidak bagi kaum laki-laki, agaknya karena perempuan mendapat stigmatisasi sebagai sumber fitnah tadi.

Perempuan juga tidak boleh keluar rumah dengan bebas ketika tengah menjalani masa pasca pereceraian dan berkabung atas kematian suaminya yang dalam bahasa fiqh dikenal dengan istilah *Iddah* dan *Ihdad*. *Iddah* adalah masa menunggu bagi perempuan setelah berpisah dengan suaminya, baik karena bercerai (talak), maupun karena kematian. Dalam masa ini perempuan tidak boleh melakukan akad nikah dengan laki-laki lain.

Salah satu alasan mengapa perempuan yang berpisah dari suaminya baik pasca cerai lepas atau pasca kematian suami, harus menunggu selama waktu tertentu adalah untuk "membersihkan rahim dari sisa bibit suaminya". Dia tidak boleh melangsungkan perkawinan baru sebelum berakhirnya masa *iddah*, karena dikhawatirkan terjadi percampuran bibit dari dua laki-laki, suami pertama dan kedua. Kitab-kitab klasik memang menyebutkan alasan ini. Masa menunggu bagi perempuan yang dicerai-talak adalah tiga sucian (*tsalatsah quru'*). Inilah cara-cara masyarakat tradisional untuk membuktikan kesucian rahimnya. Ini masih dapat diterima akal dan memang realistis. Ini sama dengan kasus *'azl'* (coitus interruptus) sebagai cara untuk menghindari kehamilan. Tetapi apakah cara ini masih bisa dipakai dalam masyarakat modern yang notabene dapat mendeteksi isi rahim melalui alat-alatnya yang canggih dan terpercaya? Apakah jika kondisi "bersih/bebas bibit" telah dapat dibuktikan secara medis terpercaya, perempuan bisa langsung berhubungan dengan laki-laki? Bukankah kaedah hukum fiqh menyebutkan *"al hukm yadur ma'a al illat"* ? (keputusan hukum tergantung pada alasannya/ causa).

Alasan lain *iddah* adalah untuk memberikan kesempatan bagi perempuan menuntaskan airmata duka perempuan pasca perpisahan dengan "teman akrab", atau "teman hidup" (suami) karena perceraian/talak dan atau untuk berkabung/berduka cita atas kematian orang (suami) yang dicintainya. Terhadap perpisahan karena kematian, fiqh Islam mengharuskan sang perempuan menunggu selama empat bulan lebih, untuk bisa berhubungan dengan laki-laki lain. Pertanyaan paling sering diajukan orang adalah mengapa alasan ini hanya diberlakukan terhadap kaum perempuan dan tidak satu pun pikiran fiqh yang mengharuskannya juga terhadap laki-laki (suami)? Bukankah kesedihan-kesedihan akibat perpisahan dengan orang-orang yang dicintai juga bisa dirasakan oleh kaum laki-laki?

Lebih memprihatinkan lagi adalah ketika perempuan dalam masa menunggu karena kematian suaminya harus juga menjalankan hari-harinya yang panjang hanya untuk merenung di rumah dan dengan tubuh yang tanpa ġairah, serta tidak boleh menarik. Potensi-potensi mereka menjadi tidak produktif. Lalu bagaimana jika suami yang mati itu tidak meninggalkan apa-apa bagi kehidupan isteri yang ditinggalkannya. Fiqh memang memberikan jawaban pengecualian untuk kasus seperti ini. Pengecualian itu adalah misalnya karena hajat (diperlukan) atau darurat (sangat terpaksa). Mereka boleh keluar karena alasan ini.

Akan tetapi bagaimana kita harus merumuskan kondisi "hajat" atau "darurat" tersebut? Bagaimana pula jika selama hidupnya bersama suami, nafkah keluarga justeru dihasilkan dengan kerja keras perempuan di luar rumahnya, baik sebagai pedagang, nelayan, guru, pejabat pemerintah, pegawai negeri, perawat dan profesi-profesi lainnya sebagaimana yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat sekarang ini? Inilah pertanyaan-pertanyaan kritis yang seharusnya diungkapkan dalam sebuah perbincangan atau diskursus keadilan gender. Perbincangan mengenai argumen untuk *iddah* dan *ihdad* seringkali harus mandeg ketika dijawab bahwa "itu sudah ketentuan Tuhan

yang tidak boleh diakal-akal dan disesuaikan dengan zaman", yang dalam bahasa fiqh disebut *"li al ta'abbud"*. Dengan jawaban ini, agama lalu menjadi tidak rasional. Dan dengan begitu ia juga tidak mampu merespons perubahan peradaban atau tidak*"shalihah li kulli zaman wa makan"* menurut bahasa masyarakat pesantren.

Kata kunci dari sebagian besar diktum-diktum fiqh yang berkaitan dengan perempuan termasuk untuk soal *'iddah* dan *ihdad* tadi agaknya sangat terkait dengan soal *"fitnah"* tadi. Istilah ini tampaknya berhubungan erat dengan situasi-situasi dan kondisi-kondisi masyarakat dan tradisi-tradisi lokal. Dalam arti lain batasan/rumusan mengenai sesuatu hal yang dapat dianggap sebagai *"fitnah"* sesungguhnya dapat dirumuskan mekanismenya dalam situasi dan kondisi yang berbeda-beda dan berubah. Kalau ini benar, maka sebaiknya kita merumuskan kembali istilah ini untuk situasi-situasi temporer kita. Seluruh tema-tema fiqh khususnya tentang perempuan perlu dikaji menurut dasar-dasar rasionalitas dan penemuan-penemuan empiris. Dua hal ini seringkali terlupakan dalam kajian-kajian fiqh selama ini. Padahal Imam Syafi'i telah memperkenalkan metodologi *"istiqra"*.

Bersamaan dengan itu kita juga perlu memahami dalam situasi sosial (termasuk di dalamnya sistem ekonomi, politik dan sebagainya) yang bagaimana sehingga teks-teks suci dan diktum-diktum fiqh-fiqh tersebut dilahirkan dan disusun. Kita sesungguhnya perlu mempertanyakan di mana, kapan, mengapa dan bagaimana pandangan, wacana dan teks-teks fiqh lahir. Melalui analisis seperti ini boleh jadi kita dapat menyatakan bahwa teks-teks suci dan teks-teks lainnya adalah teks-teks sejarah. Teks-teks tersebut bergulat dengan manusia dalam sejarahnya sendiri. Artinya ia bicara dengan kebudayaan lokal.

Tampaknya kita memang perlu merumuskan cara-cara atau metode untuk reinterpretasi atas teks-teks keagamaan, antara lain melalui cara membaca konteks sosial tadi. Satu hal paling

mendasar untuk dijadikan patokan dalam merumuskan hubungan laki-laki dan perempuan, demikian pula dalam relasi-relasi antar manusia adalah bagaimana hubungan tersebut dapat mewujudkan penghormatan atas martabat masing-masing sebagai manusia, hamba-hamba Allah.

Saat ini Anda tengah membaca buku ini. Para penulis buku adalah generasi muda keluaran pesantren yang menaruh perhatian terhadap persoalan-persoalan perempuan. Ada sejumlah tema fiqh perempuan, dengan sejumlah referensi kitab-kitab klasik, yang belum banyak dibicarakan secara intens dalam ruang publik, seperti soal *Haid-istihadhah (menstruasi), Radha'ah* (penyusuan), Orientasi Seksualitas, *'Iddah, Ihdad* dan lain-lain. Terhadap tema-tema yang berkaitan dengan dimensi seksualitas ini, para penulis mendeskripsikannya dengan sangat baik. Dan meskipun tema *Kesaksian Perempuan* dan *Kekerasan terhadap perempuan* sudah banyak ditulis, tetapi kajian dalam buku ini tetap menarik.

Deskripsi tema-tema ini tentu saja menjadi pengetahuan awal untuk pada gilirannya (diharapkan) akan menjadi bahan telaah pemerhati masalah-masalah perempuan secara lebih kritis guna mencari rumusan-rumusan fiqh baru yang lebih relevan dengan kebudayaan baru dan berorientasi pada paradigma keadilan gender. Saya kira pengantar singkat di atas dapat pula dijadikan dasar analisis atas persoalan-persoalan tersebut. Selamat membaca!

Cirebon, 15 Maret 2002
Husein Muhammad

DAFTAR ISI

PANDANGAN ISLAM TERHADAP MASTURBASI-ONANI

Marzuki Wahid dan Abdul Moqsith Ghazali

Pendahuluan

Naluri seks merupakan fenomena biologis normal dalam perkembangan anak manusia menuju kedewasaannya. Setiap manusia normal baik laki-laki maupun perempuan pernah mengalami dorongan ini. Perkembangan ini biasanya mengalami puncaknya pada masa pubertas [*puberty periode*]. Artinya, pada masa pubertas inilah dorongan seksual tersebut bergerak secara sangat kuat dan menuntut penyalurannya.

Penyaluran nafsu seksual umumnya dilakukan lewat dua jalur. *Pertama,* disalurkan kepada sang suami atau sang isteri bagi yang telah menikah atau kepada para budak miliknya pada zaman klasik di mana praktik perbudakan masih berjalan. *Kedua,* disalurkan lewat cara lain, baik bagi yang belum nikah maupun yang sudah menikah. Cara yang kedua ini biasanya dilakukan dengan cara lesbi[1] (hubungan intim yang dilakukan antara

---

[1] Ada banyak cara yang dilakukan oleh para pelaku lesbian. Di antaranya, dengan menggesek-gesekkan vaginanya pada tulang pinggul teman wanitanya, yang dalam istilah fikih dikenal dengan istilah *al-sihaq*. Belakangan, ditempuh dengan cara memasukkan jari atau benda lain yang menyerupai bentuk penis laki-laki ke liang vagina perempuan lainnya. Terhadap praktik lesbianiame seperti ini, para ulama sepakat menyatakan keharamannya berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, dan al-Turmudzi. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 369. Bahkan, Taqiuddin al-Husainiy mengatakan bahwa pelaku *al-*

perempuan dengan perempuan), homoseks[2] (hubungan intim antara laki-laki dengan laki-laki), dan onani atau masturbasi (suatu upaya untuk mengeluarkan sperma dan menggapai orgasme dengan cara merangsang alat kelamin).

Cara onani atau masturbasi agaknya relatif lebih mudah dilakukan karena tidak selalu membutuhkan bantuan orang lain. Oleh karena itu, dalam kenyataannya onani atau masturbasi banyak dilakukan oleh mereka yang tengah mengalami puncak nafsu seksual, sementara pasangannya (isteri atau suami) tidak ada di tempat bagi yang telah melangsungkan pernikahan. Onani juga dilakukan oleh para remaja yang tidak mampu mengendalikan dorongan seksualnya, sementara isteri atau suami tidak punya. Terkait dengan remaja ini, konon hampir setiap remaja diduga pernah melakukan onani atau masturbasi, baik sembunyi-sembunyi (*sirriyah*) maupun terang-terangan (*'alaniyah*).

Dalam pandangan psiko-seksologis, onani atau masturbasi tentu bisa dipahami, bahkan mungkin bisa dinilai wajar-wajar saja sebagai salah satu bentuk penyaluran seksual alternatif—selagi tidak berlebihan—, tetapi tidak dalam pandangan agama, karena secara normatif agama memiliki tata aturannya sendiri. Islam, misalnya, mempunyai ajaran perkawinan dan berbagai etikanya dalam hubungan seksual. Di dalam kitab-kitab fiqh Islam selalu disisakan ruangan untuk pembahasan ini. Tetapi, pada umumnya onani atau masturbasi dibahas secara singkat oleh karena cenderung dianggap sebagai bagian dari bentuk ketidakwajaran penyaluran nafsu seks.

---

sihaq tersebut bisa dihukum (*ta'zir*). Qadhi Abu al-Thayyib menyatakan bahwa dosa *al-sihaq* sama dengan perzinaan. Lihat Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyar fiy Hall Ghayah al-Ikhtishar*, Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun, Juz II, hlm. 184.

[2] Praktik homoseksual itu bermacam-macam. Ada yang memasukkan batang zakar atau penisnya di antara kedua paha lawannya, kemudian menggerak-gerakkannya seperti gerakan dalam senggama, dan ada pula yang memasukkan batang zakarnya ke dalam dubur (anus) lawannya yang dalam Al-Qur'an disebut *al-liwath*. Terhadap praktik *al-liwath* ini para ulama sepakat tentang keharamannya, bahkan Al-Qur'an menyebutnya sebagai perbuatan keji. Lihat Al-Qur'an, surat al-A'raf ayat 80-84. Pada masa lampau, homoseksualitas dipandang sebagai perilaku seks yang menyimpang, tetapi kini terutama di Barat, sudah diterima sebagai hal yang lumrah, dan dianggap sebagai sifat yang terbawa semenjak lahir.

Tulisan berikut hendak menjelaskan inti masalah onani dan masturbasi yang sering dihadapi banyak orang dan berbagai pandangan ahli hukum Islam atas kenyataan tersebut.

Masturbasi-Onani: Istilah Teknis dan Pengertiannya

Masturbasi atau onani ialah suatu aktivitas yang mengarah pada pemusatan nafsu birahi melalui rangsangan alat kelamin atau bagian vital lainnya, baik dilakukan sendiri maupun oleh orang lain, hingga mencapai orgasme yang bagi laki-laki ditandai dengan ejakulasi[3] dan bagi perempuan dengan berkonstraksinya otot-otot secara otomatis terutama otot vagina yang kadar kontraksinya paling besar. Dalam bahasa Indonesia aktvitas perangsangan organ seks ini disebut rancap.[4] Pencapaian puncak kenikmatan itu biasanya dilakukan dengan tangan, sehingga aktivitas ini dalam fiqh dikenal dengan *al-istimnâ' bi al-kaff, al-istimnâ' bi al-yadd,* atau *nikâh al-yadd* (pada perempuan disebut *al-ilthâf*).

Maksud utama masturbasi adalah mencapai kepuasan atau melepas keinginan nafsu seksual dengan jalan tidak bersenggama. Memang tidak laki-laki saja yang biasa melakukan aktivitas seksual, tetapi juga perempuan. Selain mempergunakan tangannya, perempuan yang melakukan masturbasi dapat mempergunakan benda lain yang dimasukkan ke liang vagina, atau dengan jalan mengempitkan kedua paha dan menggesek-gesekkannya, hingga alat vital (vagina) tergesek-gesek pula dan kemudian menimbulkan orgasme.[5]

---

[3] Istilah ejakulasi dipakai untuk proses penyemburan sperma sewaktu laki-laki mencapai orgasme.

[4] Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi Kedua, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), Cet. VII, hlm. 815.

[5] Lihat, Nina Surtiretna, *Bimbingan Seks: Pandangan Islam dan Media,* (Bandung: Rosdakarya, 1996), hlm. 191.

Perbuatan ini biasanya banyak dilakukan oleh orang yang tidak bersuami atau tidak beristeri sebagai upaya penanggulangan atas dorongan nafsu syahwat yang amat kuat. Tetapi adakalanya sebagai akibat gangguan jiwa, sehingga dipandang sebagai kebiasaan yang dirahasiakan [*al-'âdat al-sirriyyah*].[6]

Menurut penelitian, para pemuda yang berumur antara tiga belas dan dua puluh tahun merupakan usia yang paling banyak melakukan masturbasi. Dan jika dibandingkan, anak laki-laki lebih banyak melakukan masturbasi daripada anak perempuan. Di antara penyebabnya adalah [a] nafsu seksual anak perempuan tidak datang melonjak dan eksplosif, berbeda dengan anak laki-laki; [b] perhatian anak perempuan tidak tertuju pada masalah senggama karena mimpi seksual dan mengeluarkan sperma (*ihtilam*) lebih banyak dialami oleh anak laki-laki. Mimpi erotis yang menyebabkan orgasme pada anak perempuan terjadi jika perasaan itu telah dialaminya dalam keadaan terjaga.

Istilah masturbasi dan onani pada dasarnya sama saja, tetapi kadang dibedakan. Onani adalah pengeluaran mani atau sperma dengan tidak melakukan senggama, misalnya dengan cara menggosok-gosokkan tangannya sendiri pada alat kelaminnya. Sedangkan masturbasi adalah proses memperoleh kepuasan seks tanpa berhubungan kelamin.[7] Dalam istilah sehari-hari, onani digunakan untuk aktivitas kaum lelaki, sementara masturbasi untuk perempuan.

Masturbasi dalam Teks Al-Qur'an

Memang tak ada satu ayat pun di dalam Al-Qur'an yang secara eksplisit dan tegas melarang tindakan masturbasi atau onani yang sering dibahasakan dalam kitab-kitab fiqh dengan

---

[6] KH Ahmad Azhar Basyir, MA, *Refleksi atas Persoalan Keislaman, Seputar Filsafat, Hukum, Politik, dan Ekonomi*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 152.

[7] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 635 dan 703.

al-istimnâ' bi al-yadd. Tetapi ada, setidak-tidaknya lima ayat dalam empat surat, yang secara jelas mengajarkan kepada kita untuk menjaga dan memelihara alat kelamin [*furûj*] sebagai bagian dari kesalehan kita dalam beriman. Lima ayat yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, Surat *al-Mu'minûn* (23) ayat 5 (dan 6),

(قد أفلح المؤمنون ..... والذين هـم لفروجهـم حـافظون، إلا علـى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم، فإنهم غير ملومين). المؤمنون، ٥-٦.

Artinya: *"[Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman]... dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela."*

Kedua, Surat *al-Nûr* (24) ayat 30 dan 31

(قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها ..). النور، ٣٠.٣١

Artinya :"Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: *"Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat. Katakanlah kepada wanita yang beriman, "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak dari padanya..."*

Ketiga, Surat *al-Ahzâb* (33) ayat 35.

(إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات

والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد لهم مغفرة وأجرا عظيما).الأحزاب، ٣٥.

Artinya : *"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam keta'atannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar."*

Keempat, Surat *al-Ma'ârij* (70) ayat 29 (dan 30)

(والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم، فإنهم غير ملومين). المعارج، ٢٩-٣٠.

Artinya :"... *Dan orang-orang yang memelihara kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela."*

Dalam mengomentari Surat *al-Mu'minûn* di atas, al-Syinqithiy dalam kitab tafsirnya *Azhwâ'u al-Bayân*[8] menyatakan bahwa ada tiga petunjuk hukum yang dapat dipetik darinya. *Pertama,* jika dilihat dari aspek keumumannya, ayat tersebut mengandung larangan *istimnâ' bi al-yadd [bersenang-senang dengan tangan atau masturbasi],* yang juga kadang disebut *jild 'umayrah* atau *khazhkhazhah.* Baginya, seseorang yang mencari kenikmatan dengan tangannya sendiri hingga keluar sperma

---

[8] Al-Syinqithy, *Azhwa' al-Bayan fi lyzhah al-Qur'an bi al-Qur'an,* Juz V, (Al-Qahirah: Maktabah Ibnu Taymiyah, 1988), hlm. 768

termasuk orang yang telah melampaui ketentuan yang telah ditetapkan Allah SWT [*al-'âdûn hudûd Allâh*].[9]

Kedua, bahwa ayat *wa al-ladzîna hum li furûji him hâfizhûn* ditujukan bagi laki-laki bukan perempuan [*khâshat li al-rijâl dûna al-nisâ'*].[10] Oleh karena itu, konsisten dengan argumen ini, seorang perempuan tidak diperkenankan berjimak dengan budak-budak lelaki miliknya. Pelarangan ini, menurut al-Syinqithy, sudah menjadi konsensus di kalangan para ulama. Lebih lanjut, sebagaimana dikutip oleh al-Qurthubiy, Ibnu al-'Arabiy mengatakan bahwa kesepuluh ayat pertama dari Surat *al-Mu'minûn* dapat berlaku umum antara laki-laki dan perempuan, kecuali ayat *wa al-ladzîna hum li furûji him hâfizhûn.* Solusi yang ditawarkan para ulama kemudian, jika majikan perempuan itu hendak menikahi budak laki-laki miliknya, maka budak tersebut harus dimerdekakan terlebih dahulu.[11] Pembedaan inilah yang mengundang pertanyaan mengapa dibedakan antara lelaki dan perempuan dalam menyikapi para budak miliknya? Bukankah laki-laki dan perempuan sama-sama berkewajiban untuk memelihara alat kemaluannya, kecuali kepada isteri atau suaminya?

Ketiga, ditinjau dari *Zhâhir*-nya, ayat di atas juga menunjukkan larangan untuk melakukan nikah *mut'ah.* Pasalnya, penyaluran nafsu seksual hanya bisa dibenarkan jika dilakukan kepada isteri dan atau para budak miliknya. Sedangkan perempuan yang disetubuhi melalui jalur nikah *mut'ah,* tetap tidak berstatus sebagai isteri atau budak miliknya. Dikatakan bukan sebagai budak miliknya sudah jelas hukumnya. Sementara dikatakan tetap tidak berstatus sebagai isteri, karena hilangnya kemestian-kemestian yang seharusnya ada dalam hubungan suami-isteri, seperti

---

[9] Al-Syinqithi, *Ibid.*, hlm. 769-770.

[10] Al-Syawkaniy, *Fath al-Qadir*, Juz III, (Beirut: Mahfudl al-'Aliy, Tanpa Tahun), hlm. 474. Bandingkan dengan Ibnu Jarir al-Thabariy, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayyi al-Qur'an*, Juz XVII, (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 4.

[11] Al-Qurthubiy, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz XI, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 105.

mîrâts [warisan], thalaq [cerai], dan lain sebagainya.[12] Penjelasan tentang nikah *mut'ah* dalam konteks ini tidak akan diberikan secara panjang-lebar dalam tulisan ini.

Masturbasi atau Onani menurut Pandangan Para Ahli Hukum Islam

Onani atau masturbasi yang dilakukan oleh seseorang [laki-laki atau perempuan] dengan cara memainkan alat kelaminnya dengan tangannya sendiri tampaknya disepakati sebagai bagian tindakan yang merusak unsur etika dan tidak pantas dilakukan. Kendatipun demikian, dari sudut kesehatan banyak para ilmuan dan psikolog mengatakan bahwa masturbasi tidak merusak kesehatan jika dilakukan tidak secara berlebih-lebihan. Kehilangan benih tidak merugikan bagi tubuh, karena kelenjar-kelenjar benih akan segera dapat mengisi kekosongan.

Dalam konteks hukum legal-formal, para ulama ahli hukum Islam [*fuqahâ'*] di sini berbeda pandangan dengan berbagai argumennya yang berimplikasi pada perbedaan pendapat hukumnya. Secara kategorial, seperti termaktub dalam kitab-kitab fiqh, dapat kita klasifikasikan ke dalam lima pendapat hukum yang secara umum bisa dianggap mampu menjelaskan masalah-masalah masturbasi. Kategori tersebut secara baik dikemukakan oleh Sayyid Sabiq dalam kitab *Fiqh al-Sunnah*-nya.[13]

Pertama, pendapat yang dikemukakan oleh para ulama madzhab Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Zaidiyyah. Mereka secara tegas berpendapat bahwa masturbasi atau onani *haram* dilakukan oleh siapa pun. Baik oleh kaum lelaki maupun perempuan, dewasa maupun remaja, sudah kawin maupun masih lajang, semuanya diharamkan melakukan masturbasi atau onani. *Hujjah* atau argumen hukum yang mereka gunakan adalah firman Allah SWT. yang telah disebutkan di atas. Menurut mereka, secara

---

[12] Al-Syinqithy, *op.cit.*, hlm. 770. Baca juga al-Qurthubiy, *op.cit.*, hlm. 106

[13] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1983), hlm. 434-436.

keseluruhan ayat-ayat Al-Qur'an tersebut menyuruh kepada kita [umat manusia] untuk memelihara alat kemaluan atau kehormatannya [*hifzh al-furûj*] pada semua keadaan, kecuali ketika mendatangi isteri-isteri atau 'budak-budak' yang menjadi miliknya. Di samping ayat di atas, al-Suyuthi mengutip sebuah hadis yang dikeluarkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Muhammad Ibn Ka'ab bahwa "*Setiap farj haram atas kamu kecuali dua farji: farji isteri dan budak miliknya.*"[14]

Konsekuensi dari pemahaman demikian, apabila ada seorang lelaki yang melampaui batas dari dua keadaan tersebut, yakni mendatangi isteri dan budak miliknya misalnya dengan cara masturbasi atau onani, maka ia oleh ketentuan ayat Al-Qur'an tersebut dimasukkan ke dalam orang yang melampaui batas dari sesuatu yang dihalalkan Allah. Dipahami oleh mereka, "melampaui batas ini" adalah masuk ke dalam perbuatan yang diharamkannya.[15] Untuk lebih jelasnya, dikemukakan firman Allah dalam redaksi sama yang terdapat dalam Surat *al-Mu'minûn* (23) ayat 5-7 dan Surat *al-Ma'ârij* (70) ayat 29-31: "Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang tiada tercela. Barangsiapa yang mencari kebalikannya itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas."

Ketiga ayat di atas mengajarkan bahwa orang-orang yang memelihara kemaluannya (dengan tidak memasukkan penisnya ke sembarang vagina dan tidak membiarkan vaginanya dimasuki oleh sembarang penis) kecuali terhadap pasangan yang sah (seperti isteri dan suami) atau budak-budaknya (bagi tuan laki-laki) adalah termasuk orang mukmin yang akan memperoleh kebahagiaan (dalam Surat *al-Mu'minûn*) dan tidak termasuk orang yang bersifat keluh kesah dan kikir, yang apabila ditimpa

---

[14] Al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsur fiy al-Tafsir al-Ma'tsur*, Juz IV, (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 88.

[15] Sayyid Sabiq, *Op. Cit.*, hlm. 435

kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila mendapat kebaikan ia amat kikir (dalam Surat *al-Ma'ârij*). Mereka itulah orang-orang yang tidak tercela. Sementara orang yang melampiaskan nafsu syahwatnya dengan cara lain, seperti masturbasi atau onani, adalah orang-orang yang melampaui batas [*al-'âdûn*].

Secara lebih spesifik, di samping pada tiga ayat di atas, Malikiyyah mendasarkan keharaman onani atau masturbasi tersebut pada hadis riwayat Ibnu Mas'ud yang sudah cukup kesohor.

" يا معشر الشباب: من استطاع من كم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج. ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء".

Artinya: *"Wahai para pemuda. Barang siapa di antara kalian memiliki kemampuan untuk nikah, lakukanlah. Sebab, nikah lebih dapat mengendalikan pandangaan dan lebih efektif menjaga kemaluan. Dan barang siapa yang belum mampu maka berpuasalah, karena di dalam puasa itu terdapat obat yang dapat menurunkan gejolak syahwatnya."*

Mereka menegaskan bahwa kalau memang onani atau masturbasi itu boleh, maka pasti Rasulullah SAW mengarahkan kita untuk melakukan onani atau masturbasi tersebut karena ia lebih mudah ketimbang puasa. Menurutnya, tidak diperhitungkannya onani atau masturbasi oleh Rasulullah sebagai pemegang otoritas *tasyri'* jelas menunjukkan atas keharamannya.[16]

Dalam tataran ini, lebih lanjut al-Syinqithi menegaskan bahwa pendasaran (*istizhâl*) keharaman masturbasi atau onani kepada *zhâhir al-qur'ân* di atas adalah absah, dan tidak satu pun ayat Al-Qur'an atau al-Hadis yang menentang *dhâhir al-nash* tersebut.[17]

Argumen lain yang diajukan oleh kelompok pertama ini adalah dampak lanjutan dari onani atau masturbasi tersebut.

---

[16] Abdurrahman Al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz V, (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 152.

[17] Al-Syinqithy, *Op. Cit.*, hlm. 770.

Misalnya, jika terlalu sering dilakukan, onani atau masturbasi itu akan dapat mengganggu kesehatan yang bersangkutan. Bahkan, jika pelakunya dihinggapi perasaan bersalah dan berdosa, maka masturbasi tersebut justru akan dapat merusak jaring-jaring kemasyarakatan (*ijtimâ'iyyah*)nya, misalnya yang bersangkutan mengalami kesulitan dalam bergaul dengan orang lain karena dalam dirinya ada perasaan serba salah.

Pendapat ini diperkuat dengan adanya hadis yang mengatakan bahwa pelaku masturbasi jika meninggal dunia tanpa berkesempatan tobat terlebih dahulu, maka pada hari kiamat nanti ia akan datang dengan tangan yang buntung.[18] Sa'id Ibn Jubair juga mempertegas bahwa Allah akan menyiksa seseorang yang suka memainkan alat kelaminnya.[19]

Imam Nawawi dari madzhab Syafi'i menyatakan bahwa di samping berdasarkan pada dalil *naqli* di atas, ada dalil *'aqli* yang dapat dijadikan sebagai rujukan keharamannya. Yaitu, bahwa dengan semaraknya tindakan masturbasi atau onani, sebagian orang akan enggan untuk nikah. Dampaknya adalah terhentinya perkembangbiakan umat manusia [*qath'u al-nasl*]. Dengan demikian, masturbasi atau onani ini mesti dikikis dan pelakunya sekalipun tidak di*had [diberi sanksi atau hukuman]*, harus di*ta'zir [hukuman berupa denda]*.[20]

Untuk memperkuat argumennya, Imam Syafi'i dari kelompok pertama ini menambahkan dengan sebuah hadis Nabi

---

[18] Abdurrahman al-Jaziry, *Op. Cit.*, hlm. 152.

[19] Lihat al-Imam al-Nawawiy, *al-Majmu': Syarh al-Muhadzdab*, Juz XX, (Beirut: dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 31. Belakangan pendapat ini juga diikuti oleh Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fqih al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VI, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 33

[20] Al-Imam al-Nawawiy, *al-Majmu": Syarh al-Muhadzdab*, hlm. 25. Sementara itu, pada bagian akhir bahasannya tentang masturbasi atau onani Imam Nawawiy menyadari bahwa aktivitas ini sudah melanda sebagian besar pemuda yang tidak dapat melangsungkan pemikahan pada usia layak nikah, misalnya karena alasan studi dan lain sebagainya. Kenyataannya, kesadaran tetap menjadi kesadaran. Tatkala ditanya tentang pokok soal ini, Imam Nawawy tidak sampai menyatakan prihal kebolehannya. Ia menjawabnya dengan singkat, ini sudah ketentuan dari Allah, dan saya akan mengikuti pendapat yang dikemukakan oleh *ahl al-dhahir*, dan apa yang diriwayatkan oleh para sahabat dan para tabi'in tatkala ditanya tentang pokok soal ini. Baca al-Imam al-Nawawiy, *Op. Cit.*, hlm. 34.

SAW, walau pun oleh Ibnu Katsir dinilai *gharîb*. "Ada tujuh golongan yang tidak akan mendapatkan perhatian dari Allah SWT, tidak disucikan, tidak dikumpulkan bersama orang-orang yang tekun beribadah, dan termasuk orang yang pertama masuk ke dalam neraka kecuali kalau mereka bertobat. [1] orang yang menikahi tangannya (istilah lain dari masturbasi atau onani) [*al-nâkih yadahu*]; [2] orang yang melakukan *liwâth [sodomi atau bersetubuh dari dubur]*; [3] orang yang di*liwath* [penetrasi melalui duburnya]; [4] orang yang minum *khamr (minuman keras)*; [5] orang yang memukul kedua orang tuanya hingga mereka mengampuni; [6] orang yang menyakiti tetangganya; dan [7] orang yang menyetubuhi isteri tetangganya.[21]

Namun, Taqiyuddin al-Husainiy—ulama fiqh dari kalangan Syafi'iyyah—memberikan kekecualian atas keharaman masturbasi atau onani tersebut. Menurutnya, jika seorang suami melakukan onani dengan menggunakan tangan isterinya atau budak perempuannya, maka hal itu diperbolehkan, karena tangan isteri tersebut merupakan salah satu tempat yang boleh dinikmati suami (*mahall istimta'ihi*). Berbeda dengan pendapat tersebut, Qadhi Husain mengatakan jika tangan seorang perempuan meraba (atau memegang) zakar suami atau sayyidnya, maka makruh hukumnya jika sampai keluar sperma sekalipun sudah mendapatkan izin dari suami atau sayyidnya. Menurut Qadhi Husain, itu telah menyerupai *'azl* (senggama terputus), sementara *'azl* adalah makruh.[22]

Kedua, pendapat para ulama madzab Hanafi. Mereka berpendapat sama, bahwa masturbasi atau onani pada dasarnya adalah *harâm*. Akan tetapi, perbedaannya dengan pendapat pertama, mereka membolehkan, bahkan bisa *wâjib*, untuk melakukan masturbasi atau onani dalam keadaan tertentu, yaitu saat ia bisa terjerumus dalam tindakan keharaman yang lebih

---

[21] Al-Imam al-Nawawiy, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, Juz XX, hlm. 34

[22] Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyar fiy Hall Ghayah al-Ikhtishar*, hlm. 184.

besar. Dengan demikian, hukum masturbasi atau onani menurut pendapat kedua ini *ḫarâm* dalam sebagian keadaan dan *mubâḫ (boleh)* atau *wâjib* dalam sebagian keadaan lain. Dihukumi *ḫarâm* tentu saja jika perbuatan ini hanya untuk membangkitkan syahwat semata [*istijlâb al-syahwat wa itsarâratihâ*]. Dan dihukumi *wâjib*, jika tidak melakukannya, ia merasa kuatir akan berbuat zina [*wuqû' fiy al-zinâ*].

Untuk hukum yang disebut terakhir ini, mereka mengikuti suatu kaidah fiqh bahwa, *idzâ ta'âradha mafsadatâni rû'iya a'zhamuhumâ dhirâran bi irtikâbi akhaffihimâ*

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرارا بارتكاب أخفهما

Artinya: *"Jika bertentangan dua bahaya, maka dipinggirkan bahaya yang lebih besar dengan melaksanakan bahaya yang lebih ringan."*[23]

Kaidah ini secara umum mengajarkan bahwa jalan keluar terbaik adalah solusi yang berisiko terkecil. Kaidah ini digunakan ketika kita berhadapan dengan dua keadaan yang sama-sama bahaya dan merugikan. Tindakan yang harus dipilih adalah menghindari bahaya yang lebih besar dengan menempuh bahaya yang lebih kecil di antara dua keadaan tersebut [*irtikâb akhaff al-dhararayn*]. Itulah sebabnya dalam keadaan tertentu hukum masturbasi bisa *ḫarâm* sebagaimana asalnya, bisa juga *mubâḫ* dan *wâjib* dalam keadaan yang lain. Contohnya, jika nafsu syahwat bangkit, padahal tidak mempunyai pasangan yang dapat menjadi tempat penyaluran seksual yang sah, sehingga akan menyebabkan berbuat zina, maka hukum melakukan masturbasi atau onani adalah *mubah*. Tujuan yang hendak dicapai adalah untuk meredakan syahwat tadi.

Ketiga, pendapat para ulama Hanabilah. Secara garis besar, pendapat ketiga ini sama dengan pendapat kedua dari para

---

[23] Baca Ahmad bin Muhammad al-Zarqa, *Syarḫ al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), hlm. 201.

ulama Ahnaf. Ulama Hanabilah umumnya mengatakan bahwa onani dengan tangan sendiri haram hukumnya, kecuali jika takut akan berbuat zina [*khawfan min al-zinâ*], atau takut akan merusak kesehatan [*khawfan 'alâ shihhatihi*], sedang ia tak mempunyai isteri atau 'budak', dan juga tak mampu untuk menikah. Dalam keadaan seperti ini, menurutnya, tidaklah ada kesempitan peluang baginya untuk melakukan onani atau masturbasi dengan tangannya sendiri.[24]

Akan tetapi, karena kebolehannya bersifat terpaksa maka sudah barang tentu perbuatannya dilakukan seminimal mungkin dan tidak boleh berlebihan. Ini sesuai dengan ketentuan hukum *dharûrat* seperti disinyalir dalam kaidah fiqh berikut:

ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها

Artinya :"*Sesuatu yang diperbolehkan karena dharurat, hanya boleh dilakukan sekadarnya saja.*"[25]

Berkaitan dengan pendapat Hanabilah ini, Imam Ahmad Ibn Hanbal, sebagai imam madzhab kelompok Hanabilah, memiliki pendapatnya sendiri. Dengan cara diqiyaskan kepada bercanduk atau gurah *[al-fashdu wa al-hijâmah]*, masturbasi atau onani [*istimâ' bi al-yadd*], dalam pandangannya diperbolehkan [*jawâz*]. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa masturbasi itu tak ubahnya mengeluarkan sesuatu yang sudah tak diperlukan lagi [*fadhlah*] oleh badan. Dengan demikian, ia dibolehkan ketika *hajat* saja. Bahkan, ada yang mengatakan bahwa onani atau masturbasi masih lebih baik ketimbang menikahi seorang budak.[26]

Pendapat Ahmad Ibn Hanbal ini ditolak oleh sebagian ulama yang lain. Secara tegas, al-Syinqithy mengajukan keberatannya atas cara *qiyâs* yang telah ditempuh oleh Ahmad Ibn

---

[24] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, hlm. 435.

[25] Baca Ahmad bin Muhammad al-Zarqa, *Op. Cit.*, hlm. 187. Baca juga Zayn al-'Abidin bin Ibrahim bin Nujaym, *al-Asybah wa al-Nadha'ir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 86.

[26] Al-Qurthubiy, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Juz XI, hlm. 106.

Hanbal. *Qiyâs* tersebut telah menyalahi ketegasan *'umûm al-qur'ân,* dan *qiyâs* seperti ini pasti ditolak.[27]

Keempat, pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Hazm, ulama dari mazhab al-Dhahiri. Berbeda dengan pendapat di atas, Ibnu Hazm mengatakan bahwa onani itu hukumnya makruh dan tidak berdosa [*lâ itsma fîhi*]. Akan tetapi, menurutnya, onani dapat diharamkan karena merusak etika dan budi luhur yang terpuji. Ibnu Hazm mengambil argumentasi hukum dengan satu pernyataan bahwa orang yang menyentuh kemaluannya sendiri dengan tangan kirinya diperbolehkan dengan *ijmâ'*(kesepakatan semua ulama). Dengan pertimbangan itu, maka tidak ada tambahan dari hukum *mubâh* tersebut, kecuali adanya kesengajaan mengeluarkan sperma [*al-ta'ammud li nuzûl al-maniy*] sewaktu melakukan masturbasi. Perbuatan ini sama sekali tidak dapat diharamkan. Karena dalam Al-Qur'an Surat *al-An'âm* (6) ayat 119, Allah SWT berfirman bahwa Ia telah menerangkan secara terinci segala sesuatu yang diharamkannya.

Sementara jika kita menelitinya, maka tidak ditemukan satu keterangan pun dari firman Allah yang menerangkan keharaman masturbasi itu. Logikanya, bila demikian, maka masturbasi atau onani diperbolehkan, sebagaimana penegasan umum Allah bahwa segala sesuatu yang ada di bumi ini memang telah diperuntukkan manusia: *khalaqa lakum mâ fiy al-ardli jamî'a.* Meski begitu, masturbasi dihukumkan *makrûh* karena tidak termasuk ke dalam perbuatan yang terpuji. Jelasnya, bukan perbuatan yang mencerminkan *al-akhlâq al-karîmah.*[28] Abdurrahman al-Jaziry menyebutnya sebagai telah keluar dari fitrah kemanusian [*al-fithrah al-insâniyyah*].[29]

Sedangkan pendapat *kelima* adalah pendapat yang dikemukakan oleh para sahabat dan tabi'in. Mereka itu, di

---

[27] Al-Syinqithy, *Adhwa al-Bayan fi Idhah Al-Qur'an,* hlm.770.

[28] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* Juz II, hlm. 437.

[29] Abdurrahman al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Madzahib al-Arba'ah,* Juz V, hlm. 152.

antaranya, adalah Ibnu 'Umar dan 'Atha yang berpendapat *makrûh*. Sementara Ibnu 'Abbas, Hasan, dan beberapa tokoh tabi'in lain berpendapat *mubâh*. Hasan berkata, "Mereka dahulu mengerjakan onani ketika terjadi peperangan (jauh dari keluarga atau isteri)." Sementara Mujahid, ahli tafsir murid Ibnu 'Abbas, berkata, "Orang-orang dahulu (sahabat Nabi) justru menyuruh para pemuda-pemudanya untuk melakukan onani agar menjaga kesucian dan kehormatan diri". Sejenis dengan onani, masturbasi pun sama hukumnya.[30] Hukum *mubâh* ini berlaku baik untuk kaum laki-laki maupun perempuan.[31]

Penutup

Memperhatikan bahwa masturbasi atau onani pada dasarnya bukan jalan normal untuk memenuhi nafsu syahwat, dan mempertimbangkan bahwa masturbasi atau onani bisa mendatangkan kerugian bagi pelakunya bila dibiasakan, maka hukum asal masturbasi/onani lebih condong kepada hukum makruh. Jika telah nyata menunjukkan kecenderungan bahwa masturbasi atau onani merusak pelakunya—atas dasar hadis Nabi yang melarang setiap perbuatan yang merugikan diri sendiri atau orang lain—maka masturbasi/onani hukumnya bisa menjadi haram.

Sedangkan masturbasi atau onani yang dilakukan guna menghindari perbuatan zina bisa menjadi mubah dan dibolehkan. Allah SWT. berfirman (4: 31), "Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilarang kamu untuk mengerjakannya, niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahanmu (dosa-dosa kecil yang kamu kerjakan) dan Kami masukkan kamu ke tempat yang mulia (surga).

Sementara pendapat yang menyatakan bahwa dosa onani sama dengan dosa perzinaan, di samping tidak tepat juga sama

---

[30] Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, hlm. 436.

[31] Lihat Ahmad Ali al-Jurjawi, *Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Vol II, (Kairo: Mathba'ah al-Yusufiyyah, 1931), hlm. 198-199.

sekali tidak rasional. Sebab, kalau dosa zina dan onani disamakan, maka setiap orang diduga keras (*Zhann*) akan memilih untuk melakukan perzinaan daripada onani/masturbasi dan prihal ini pasti berbahaya. Pendapat itu mungkin dikemukakan oleh para ulama agar seseorang tidak gampang melakukan aktivitas masturbasi atau onani, terlebih menjadikannya sebagai adat kebiasaannya tiap hari.

Walhasil, hukum masturbasi atau onani mengikuti motif pelaksanaan dan akibat yang ditimbulkannya. Hukumnya sangat kondisional dan situasional. Elastisitas ini didukung oleh kenyataan bahwa perbuatan masturbasi atau onani oleh *syarî'at* tidak digolongkan sebagai tindak pidana [*jarîmah*] atau perbuatan yang terkena hukum *ta'zîr*. Perbuatan ini semata-mata urusan etika, *murû'ah*, dan kehormatan belaka.

Untuk menghindari timbulnya nafsu birahi secara tak terkendali, hendaknya diperhatikan ajaran hadis Nabi SAW agar para pemuda yang belum mampu melakukan perkawinan memperbanyak ibadah puasa.[32] Puasa bisa menjadi perisai (tameng) yang cukup efektif dari perbuatan-perbuatan yang tidak pantas dikerjakan. Bisa juga menyibukkan dan menenggelamkan diri dalam sejumlah aktivitas, sehingga yang bersangkutan tidak punyak banyak waktu untuk bermasturbasi atau beronani, seperti aktif dalam organisasi, kelompok-kelompuk studi, dan sebagainya.

Seseorang tidak perlu risau akan terjadinya penimbunan sperma dalam dirinya, sehingga ia harus melakukan onani atau masturbasi. Sperma yang menumpuk itu tidak mesti dikeluarkan lewat jalan onani/masturbasi. Bahkan, pada umumnya, tanpa masturbasi atau onani pun timbunan sperma yang seharusnya keluar, pada saatnya akan keluar dengan sendirinya secara

---

[32] Rasulullah bersabda, "Wahai para pemuda, barang siapa di antara kamu sudah mempunyai kemampuan (untuk nikah), maka nikahlah, karena itu dapat menundukkan pandangan dan memelihara kemaluan. Akan tetapi, barang siapa belum mampu (untuk nikah), maka hendaklah ia berpuasa, sebab puasa itu baginya merupakan pelindung (HR. Bukhari).

alami. Biasanya keluar dengan jalan mimpi saat tidur atau karena kelelahan.

Penting dicatat bahwa pergaulan di antara mereka yang berbeda jenis kelamin sering menjadi faktor dominan bagi timbulnya gejolak nafsu birahi. Oleh karena itu, tata etik pergaulan dalam ajaran Islam penting diperhatikan kembali di tengah *mainstream* modernisme-hedonisme dewasa ini

HAIDH, NIFAS DAN ISTIHADHAH

Badriyyah Fayyumi

Pendahuluan

Secara biologis menstruasi merupakan siklus reproduksi yang menandai sehat dan berfungsinya organ-organ reproduksi perempuan. Menstruasi menandakan kematangan seksual seorang perempuan dalam arti ia mempunyai ovum yang siap dibuahi, bisa hamil, dan melahirkan anak. Dalam bahasa agama kita menyebut siklus ini dengan haidh.

Nifas atau darah yang keluar setelah perempuan mengalami persalinan juga merupakan siklus biologis normal yang dialami perempuan. Istilah nifas itu sendiri, seperti haidh, adalah bahasa agama yang diadopsi ke dalam bahasa Indonesia.

Di luar kedua siklus normal ini ada satu istilah yang sering kita dengar yakni istihadhah. Istihadhah atau darah yang keluar di luar siklus haidh dan nifas yang normal pada umumnya menandai adanya gangguan alat reproduksi.

Haidh, nifas, dan istihadhah secara spesifik memperoleh perhatian dalam Islam karena di samping merupakan bagian dari perhatian Islam terhadap persoalan reproduksi perempuan juga berimplikasi terhadap banyak ketentuan agama mengenai perempuan baik dalam aspek ibadah, mu'amalah, maupun munakahah.

Dalam Al-Qur'an persoalan haidh tidak dibahas secara mendalam melainkan lebih ditekankan pada aspek filosofis dan teologisnya. Dalam hadis persoalan haidh, nifas, dan istihadhah sudah memasuki area yang lebih operasional. Dalam fiqh, persoalan ini, terutama istihadhah, memperoleh porsi pembahasan yang lebih rinci dan dalam batas-batas tertentu mengandung bias gender.

Tulisan berikut ini mencoba melihat persoalan haidh, nifas dan istihadhah ini dalam perspektif Al-Qur'an, al-Hadis, dan sekaligus fiqh.

Haidh, Nifas, dan Istihadhah dalam Perspektif Al-Qur'an dan al-Hadis.

Pandangan Islam tentang haidh sebagaimana dinyatakan oleh Al-Qur'an mengandung pemikiran baru yang berbeda dengan tradisi Yahudi sebelumnya. Dalam tradisi Yahudi perempuan yang sedang menstruasi dianggap sebagai perempuan kotor yang bisa mendatangkan bencana sehingga harus diasingkan dari masyarakat. Selama menstruasi ia harus tinggal dalam gubuk khusus *(menstrual huts)*, tidak boleh diajak makan bersama, dan bahkan tidak boleh menyentuh makanan. Tatapan mata perempuan yang sedang haidh disebut mata Iblis *(evil eye)* yang harus diwaspadai karena mengandung bencana. Oleh karena itu, perempuan yang sedang haidh harus menggunakan tanda tertentu seperti gelang, kalung, giwang, celak mata, cadar, riasan wajah yang khusus dan sebagainya agar segera dapat dikenali kalau ia sedang haidh. Semua itu diberlakukan untuk mencegah "si mata Iblis" [1]

Pandangan teologis yang demikian negatif ini kemudian ditentang oleh Al-Qur'an dan dipertegas dalam hadis. Hal ini tampak ketika kita melihat sebab turunnya *(asbabun nuzul)* ayat haidh (QS. Al-Baqarah/2:222). Diriwayatkan oleh Imam Mus-

---

[1] Nasaruddin Umar dalam *Jurnal Paramadina*, Vol . I, No. 1, Th. 1998, hlm. 121

lim bahwa sekelompok sahabat Nabi bertanya kepada Nabi tentang perilaku orang Yahudi yang tidak mau makan bersama dan bergaul dengan isterinya di rumah ketika si isteri haidh. Maka turunlah ayat ini :

(ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النسآء فى المحيـــض، ولا تقربوهن حتى يطهرن، فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركـم الله، إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين). البقرة، ٢٢٢.

Artinya:*"Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah (darah) haidh adalah kotoran, maka menjauhlah kalian dari isteri kalian di tempat keluarnya haidh. Dan janganlah kalian mendekati mereka sampai mereka suci. Jika mereka telah bersuci maka datangilah (campurilah) mereka sesuai dengan cara yang diperintahkan Allah kepada kalian. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan orang-orang yang menyucikan diri."*

Selanjutnya Rasulullah SAW berkata :

"اصنعوا كل شيء إلا النكاح".

Artinya: *"Berbuatlah apa saja kecuali berhubungan seks"*.

Mendengar ucapan Rasulullah itu kaum Yahudi berkomentar, "laki-laki ini selalu ingin berbeda dengan kita". Komentar itu didengar oleh dua orang sahabat Nabi, sehingga mereka menyampaikan hal itu kepada Nabi sambil mempertanyakan kembali apakah boleh bergaul dengan isteri yang sedang haidh. Mendengar kekurangyakinan sahabat itu wajah Nabi sempat berubah sehingga para sahabat mengira beliau marah. Tapi ternyata tidak.[2] Demikianlah Nabi betul-betul serius menolak tradisi kaum Yahudi yang mengisolasi perempuan haidh.

---

[2] Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim*, Juz I, (Cairo: Dar El-Turats, t.t.h.), hlm. 248.

Dalam ayat ini kata "المحيض" disebut sebanyak dua kali. Para mufassir berbeda pendapat tentang arti kata "المحيض" ini. Ada yang menganggap keduanya bermakna sama yakni "haidh" seperti al-Tabary.[3] Namun ada pula yang membedakan makna keduanya. Kata "المحيض" yang pertama berarti "darah haidh" dan kata "المحيض" yang kedua berarti "tempat keluarnya darah haidh". Abu Hayyan termasuk yang berpendapat demikian.[4]

Digunakannya kata "المحيض" dan bukan - misalnya - kata "الحائض" (perempuan yang sedang haidh) memiliki implikasi teologis yang sangat dalam. Dalam kata "المحيض" yang pertama yakni (يسئلونك عن المحيض) Al-Qur'an memberikan penegasan bahwa *bukan* perempuan haidh yang kotor melainkan darah yang keluar itulah yang kotor. Pernyataan ini sangat berbeda dengan anggapan sebagian orang yang mengidentikkan haidh dengan "perempuan yang sedang kotor". Dalam Al-Qur'an yang dianggap kotoran adalah darahnya, dan bukan si perempuan itu sendiri. Ini adalah pernyataan yang sangat logis belaka dan sesuai dengan kaedah umum kedokteran yang menyatakan bahwa darah haidh adalah darah yang tidak diperlukan bagi organ tubuh perempuan dan harus dibuang karena jika tetap berada dalam perut justru akan membawa penyakit. Dengan argumen medis yang demikian, pernyataan Al-Qur'an tentang haidh sama sekali tidak dimaksudkan sebagai ajaran yang memandang rendah perempuan yang sedang haidh.

Demikian juga dalam kata "المحيض" yang kedua: "فاعتزلوا النساء في المحيض" bukan perempuan haidh yang harus diasingkan dan disingkirkan melainkan para suami yang seharusnya melakukan *i'tizal* (tidak melakukan hubungan seksual) di tempat keluarnya darah haidh (faraj/vagina) sampai perempuan tersebut suci dari haidhnya. Sementara dalam selain hubungan seks perempuan harus tetap diperlakukan sebagaimana biasa.

---

[3] Abu Hayyan, *Al-Bahr al-Muhith*, (Beirut: Dar el-Fikr, 1983, t.t.h.), Juz I, hlm.248

[4] *Ibid*

Pandangan seperti ini lebih dikuatkan oleh hadis Nabi. Dalam banyak hadis kita dapatkan bahwa haidh sama sekali tidak menjadi alat untuk menistakan perempuan. Melalui penuturan para isterinya, Nabi diriwayatkan melakukan apa saja terhadap isterinya yang sedang haidh kecuali bersenggama. Nabi mandi bersama mereka dan tidur satu selimut dengan mereka.[5] Hal yang sama beliau kemukakan juga untuk para sahabat laki-laki. Nabi juga menolak keras perbuatan orang-orang Yahudi yang tidak mau makan bersama dengan perempuan haidh[6]. Sebaliknya Nabi malah pernah minum dan menempelkan mulutnya di gelas bekas Aisyah dan menggigit daging di tempat bekas gigitan Aisyah[7]. Lebih dari itu Nabi menganjurkan perempuan yang sedang haidh untuk bersama-sama hadir mengikuti khutbah dan perayaan Idul Fitri dan Idul Adha.[8] Perintah ini merupakan sesuatu yang tidak lazim pada saat itu; saat di mana laki-laki dan bahkan perempuan sendiri menabukan bergabungnya perempuan haidh bersama masyarakat luas dalam acara-acara besar.

Perilaku Nabi menghapus batas-batas ketabuan ini mendorong para sahabat perempuan untuk berani bertanya dan membahas lebih jauh persoalan haidh, nifas, dan istihadhah ini tanpa rasa malu. Dalam satu kesempatan Aisyah memuji sikap kritis perempuan Anshar yang tidak segan-segan mengungkapkan persoalan reproduksinya kepada Nabi demi *tafaqquh fiddin* (mendalami agama)[9]. Situasi dialogis seperti ini pada gilirannya

---

[5] Banyak sekali hadis sahih yang menjelaskan hal itu. Lihat, misalnya, al-Bukhari, *Sahih Bukhari*, Beirut: Dar Ibn Katsir al-Yamamah, 1987, kitab *al-Haydh* bab *Mubasyarah al-Haidh*, hadis ke-295, 296, 297, juz I, hlm.115. Muslim, *Sahih Muslim*, Beirut: Dar el-Fikr, 1992, kitab *al-Haydh* bab *Jawazu Ghasi al-Haaidh* ..., hadis ke-302, juz I hlm. 151; bab *Mubasyarah al-Haidh Fauqal Izar*, hadis ke-293-294, juz I, hlm.149; bab *al-Idhthija' ma'a al-Haidh*, hadis ke-295-296, juz I hlm.149-150

[6] Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar el-Fikr, t.t., bab *fi Mu'akalah al-Haidh wa Mujama'atuha*, hadis ke-258, juz I, hlm.67. Lihat juga Muslim, *Op.Cit.*, hadis ke-302.

[7] Muslim, *Op.Cit.*, hadis ke-300

[8] Ibid., *Kitab al-'Idayn bab Dzikru Ibahati Khuruj an-Nisa fi'l'Idain ila al-Mushalla* hadis ke-890, juz I, hlm.389. Lihat juga al-Bukhari, *Op.Cit.*, kitab *al-Idain*, bab *at-Takbir Ayyam Mina* ..., hadis ke-928 dan bab *Khuruj an-Nisa' wa al-Huyyadh ila al-Mushalla*, hadis ke-931, juz I, hlm.330-331

[9] al-Bukhari, *Op.Cit.*, bab *al-Haya' fi al-Ilm*, juz I, hlm. 60.

mendorong banyaknya hadis yang berbicara soal haidh, istihadhah, dan nifas. Dalam *al-Kutub al-Sittah* persoalan ini menempati satu bab khusus. Bahkan dalam *Sunan Ibn Majah* masalah haidh, nifas dan istihadhah ini dituangkan dalam sangat banyak halaman. Secara umum dapat kita katakan bahwa dalam hadis, spektrum pembahasan haidh, nifas, dan istihadhah sudah memasuki wilayah yang lebih teknis, operasional, dan praktis.

Berkenaan dengan wacana haidh, nifas dan istihadhah dalam hadis, ada satu catatan penting yang bisa dikemukakan di sini yakni hampir seluruh ketentuan tentang ketiga persoalan ini didasarkan pada dan sebagai solusi atas kasus yang terjadi pada perempuan masa itu. Hukum ditetapkan dengan mempertimbangkan kondisi perempuan.

Solusi hukum yang diberikan Nabi menyangkut perempuan yang mengalami istihadhah menjadi bukti kemauan dan kemampuan Nabi mendengar kaum perempuan. Hampir seluruh hadis tentang persoalan ini menyatakan atau paling tidak mengindikasikan adanya dialog antara wahyu (melalui hadis Nabi) dengan perempuan sebelum turunnya suatu ketentuan. Aisyah, Ummu Salamah, Fatimah binti Abi Hubaisy, Ummu Habibah binti Jahsy, Asma binti Umais, dan Hamnah binti Jahsy, -radhiyallahu anhunna - adalah sebagian nama sahabat perempuan yang berperan dalam munculnya hadis-hadis tentang haidh, nifas, dan terutama istihadhah. Sebagian di antara mereka mengalami istihadhah dahsyat dan bahkan ada yang sampai menahun sehingga perlu bertanya kepada Nabi. Dan menariknya Nabi tidak memberikan jawaban yang seragam terhadap semua kasus kecuali hal-hal yang sudah pasti bisa dilakukan oleh semua perempuan seperti tetap melakukan shalat sebagaimana orang yang sedang suci serta wudhu setiap kali mau shalat. Namun untuk mandi wajib, Nabi memberikan jawaban yang berbeda-beda kepada para sahabat perempuan yang bertanya. Terhadap Ummu Habibah binti Jahsy, misalnya, Nabi memerintahkan agar

mandi setiap kali mau shalat wajib.[10] Kepada Sahlah binti Suhail dan Asma' binti 'Umais Rasulullah memerintahkan mandi sekali untuk dua shalat wajib yakni sekali untuk dzuhur dan ashar, sekali untuk maghrib dan 'isya, serta sekali untuk subuh.[11] Sedangkan terhadap Fatimah binti Abi Hubaisy Nabi malah hanya menyuruh mandi sekali saja pada saat haidh biasanya berhenti.[12]

Ilustrasi ini -sekali lagi - menegaskan kepada kita bahwa Nabi sangat mempertimbangkan kondisi perempuan sebelum memutuskan suatu hukum terhadapnya sehingga hukum yang dibuat pada akhirnya memang bisa dilaksanakan sebagaimana mestinya. Hadis-hadis tentang haidh, nifas, dan istihadhah telah menunjukkan kepada kita akan adanya dialog antara wahyu (dalam hal ini putusan Nabi) dengan orang yang menerima *taklif* (dalam hal ini perempuan) sehingga hukum yang terformulasikan betul-betul realistis dan sesuai dengan kemampuan penerima *taklif*.

Haidh, Nifas, dan Istihadhah dalam Perspektif Fiqh.

Masalah haidh, nifas, dan istihadhah dalam fiqh memperoleh perhatian yang begitu luar biasa dari para fuqaha. Banyak kitab yang khusus ditulis untuk membahas masalah ini. Di antara ulama yang menghasilkan satu jilid besar tentang masalah haidh, nifas, dan istihadhah ini adalah Imam Haramain dan Abu al-Faraj al-Darimi.

---

[10] Muslim, *Op.Cit.*, kitab *al-Haydh* bab *al-Mustahadhah wa Ghasluha wa Shalatuha*, hadis ke-334, juz I hlm.162. Juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, kitab *al-Haydh* bab *fi Man Rawa anna al-Mustahadhah Taghtasilu Likulli Salah*, hadis ke-288,289,290, juz I hlm.77.

[11] Abu Dawud, *Op.Cit.*,bab *Man Qala Tajma'u Bayna al-Wuquf wa Taghtasilu Lahuma Ghaslan*, hadis ke-295 dan 296, juz I hlm.79

[12] al-Bukhari, *Op.Cit.*, bab *al-Istihadhah*, hadis ke-300, juz I hlm.117. Lihat juga Abu Dawud, *Op.Cit.*, bab *Man Qala Taghtasilu min Thuhrin ila Thuhrin*, hadis ke-298, juz I hlm.80.

Secara umum dapat dikatakan bahwa paradigma dasar fiqh tentang haidh, nifas, dan istihadhah merupakan kelanjutan dari ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan al-Hadis. Artinya fiqh Islam tidak memposisikan perempuan yang sedang haidh, nifas dan istihadhah sebagai kelompok manusia yang kotor dan perlu diisolasi. Fiqh memandang status mereka sama dengan orang yang sedang mengalami *hadats* besar (suatu kondisi yang mewajibkan seseorang untuk mandi wajib sebelum melakukan ibadah tertentu) seperti orang yang habis bersetubuh dan laki-laki yang mengeluarkan sperma. Dalam perspektif fiqh, *hadats* baik besar maupun kecil (suatu kondisi yang mewajibkan seseorang untuk berwudhu sebelum melakukan ibadah tertentu seperti habis kencing, buang air besar, tidur) dianggap sebagai sesuatu yang alamiah, temporer dan aksidental dan dialami oleh setiap manusia, sehingga *hadats* sama sekali bukan hal yang dipandang negatif. Dengan menempatkan haidh, nifas, dan istihadhah sejajar dengan kondisi-kondisi hadats yang lain, maka fiqh sesungguhnya telah meletakkan proses reproduksi perempuan ini sebagai bagian dari kodrat perempuan yang perlu diberikan solusi hukumnya.

Meskipun secara umum fiqh memandang haidh, nifas dan istihadhah secara proporsional, masih ada pandangan negatif terhadap perempuan yang haidh dan nifas. Dalam kitab *al-Hayawan* karya *al-Jahidz*, misalnya, dikatakan bahwa ada empat binatang yang mengalami haidh, yakni perempuan, kelinci, kelelawar, dan anjing hutan.[13] Pernyataan ini terasa kurang memanusiakan perempuan, sebab sekalipun memang ada binatang yang mengalami menstruasi, memasukkan perempuan dalam kelompok mereka seperti mempersamakan perempuan dengan binatang. Dalam *al-Hawi* terdapat keterangan bahwa haidh disebut kotor karena warna darah itu jelek, baunya tidak enak, najis, dan membahayakan.[14] Alasan yang dikemukakan ini

---

[13] An-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh Muhadzdzab*, Beirut : Dar el-Fikr, tth, Jilid II, hlm.344

[14] *Ibid*

menyiratkan kesan nyinyir sekaligus tidak proporsional karena tidak memuat hal yang lebih penting yakni alasan kesehatan reproduksi perempuan, seperti jika darah haidh tidak dikeluarkan, ia akan menjadi kotoran yang membawa penyakit bagi perempuan. Untunglah, pendapat ini bukan merepresentasikan pendapat mayoritas ulama.

Terlepas dari cara pandang ahli fiqh mayoritas dan minoritas tersebut, ketika kita masuk ke belantara fiqh haidh, nifas dan istihadhah lebih dalam lagi, kita akan dapatkan produk-produk hukum yang rumit dan bahkan sangat menyulitkan perempuan. Tanpa mengurangi penghargaan terhadap hasil ijtihad para ulama yang telah demikian serius mencurahkan perhatiannya dalam masalah ini, dapat dikatakan bahwa sebagian besar hukum tentang haidh, nifas dan istihadhah sulit dikatakan membumi dan mengakomodir kemampuan perempuan untuk melaksanakan hukum tersebut.

Misalnya, dalam soal pembagian perempuan istihadhah menjadi *mubtadi'ah* (pemula) dan *mu'tadah* (sudah biasa) yang keduanya dibagi lagi menjadi *mumayyizah* (bisa membedakan antara darah haidh dan darah istihadhah) dan *ghairu mumayyizah* (tidak bisa membedakan antara kedua jenis darah). Empat jenis kategori ini memiliki batasan-batasan khusus yang begitu rinci. Secara subjektif, berdasarkan pengalaman kaum perempuan, penulis bisa katakan bahwa dengan batasan yang begitu rumit mulai dari mengetahui persis siklus bulanan haidh, mendeteksi jenis dan warna darah, sampai hitungan waktu keluar dan berhentinya darah, amat sangat jarang perempuan yang dengan yakin bisa memastikan dirinya masuk dalam kategori yang mana. Padahal seluruh ketentuan tentang istihadhah dalam fiqh dibangun atas dasar paradigma *mubtadi'ah - mu'tadah* dan *mumayyizah - ghairu mumayyizah* ini. Jika demikian yang terjadi, kita pun patut mempertanyakan efektivitas peraturan tersebut di lapangan, sebab sangat ironis rasanya jika sebuah formulasi hukum dibuat untuk tidak bisa dilaksanakan.

Contoh lain yang bisa kita sebut di sini adalah soal batas waktu minimal haidh. Imam Syafi'i memberi batas minimal haidh sehari semalam.[15] Batas ini sesungguhnya tidak bermasalah jika tidak ada penjelasan yang lebih rumit dari *ashab Syafi'i* (ulama penganut madzhab Syafi'i) yang lain. Penjelasan itu adalah jika seorang perempuan yang haidhnya tidak lancar, ia haidh lebih dari satu hari tetapi ketika dirinci waktu keluarnya haidh tidak sampai sehari semalam. Menurut pendapat ini, keadaan yang demikian tidak bisa dikatakan haidh. Konsekuensinya ia harus meng-*qadha* seluruh shalat yang ditinggalkan. Persoalan yang muncul di sini adalah haidh tidak bisa dihitung menit per menit, jam perjam, karena darah haidh keluar di luar kehendak perempuan dan oleh karena itu tidak bisa dikontrol sebagaimana yang dinyatakan para fuqaha tadi. Ini berarti bahwa produk fiqh yang ada tidak sesuai dengan pengalaman perempuan yang dikenai hukum tersebut.

Produk hukum yang menyulitkan perempuan juga terdapat dalam ketentuan mengenai mandi wajib bagi perempuan yang sedang istihadhah *(mustahadhah).* Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam Ahmad bin Hambal mewajibkan mustahadhah mandi besar setiap kali hendak shalat wajib[16]. Bisa dibayangkan betapa sulitnya ketentuan ini terutama bagi perempuan yang tinggal di daerah yang dingin atau daerah yang kekurangan air. Begitu juga bagi perempuan yang bekerja baik di kantor, sekolah, rumah sakit, pasar, maupun tempat lainnya. Jangankan bagi perempuan yang bekerja di luar rumah, bagi perempuan yang tinggal dalam rumah saja ketentuan ini menyulitkan. Ia harus mandi sehari lima kali sambil mengurus rumah tangga, anak, suami, dan dirinya sendiri pada saat kondisi tubuhnya sedang tidak sehat. Bagi perempuan, istihadhah itu sendiri sudah merupakan problem yang cukup serius karena memperlemah fisik, menurunkan stamina, mengganggu hubungan suami-isteri

---

[15] *Ibid.*, hlm.380

[16] *Ibid.*, hlm.536

dan bahkan bisa mengancam nyawa kalau pendarahannya hebat. Pada tingkat tertentu istihadhah juga menimbulkan ketakutan dan kecemasan, seperti yang dialami oleh sebagian perempuan menjelang menopause atau perempuan yang tidak cocok dengan alat kontrasepsi tertentu. Jika demikian halnya kita pun patut mempertanyakan pertimbangan kemanusiaan di balik produk hukum yang ditetapkan untuk perempuan istihadhah yang jelas-jelas lemah secara fisik dan psikis tersebut.

Beberapa paradoks di atas menunjukkan bahwa banyak produk fiqh yang kurang atau bahkan tidak mempertimbangkan kondisi perempuan, padahal hukum itu dirumuskan untuk mereka.

Meski demikian tidak seluruh produk fiqh mengenai persoalan khusus perempuan ini seperti itu. Di sela-sela hukum yang kurang akomodatif terhadap perempuan ada pilihan produk hukum lain yang cukup akomodatif. Ini bisa di temukan tatkala produk fiqh empat madzhab diperbandingkan dengan seksama.

Sebagai contoh, masalah batas waktu minimal haidh. Jika Imam Syafi'i mengatakan batas minimal haidh satu hari dan Imam Abu Hanifah tiga hari[17] dengan konsekuensi sebagaimana dikemukakan di atas, maka ada fiqh Imam Malik yang menyatakan tidak ada batas minimal waktu haidh. Dengan demikian setiap darah yang keluar pada masa haidh-meskipun hanya sesaat-tetap disebut haidh[18]. Pendapat ini terasa lebih realistis untuk dijalani perempuan yang kebetulan mengalami menstruasi yang tidak lancar.

Contoh lain misalnya, batas minimal waktu suci di antara dua haidh. Fiqh Syafi'i memang terasa memberatkan perempuan ketika dengan ketat memberi batasan suci minimal 15 hari.[19] Artinya, bila masa suci belum sampai 15 hari maka darah yang

[17] *Ibid.*, hlm.380

[18] Abu Hayyan, Op.Cit., hlm.167

[19] An-Nawawi, Loc.Cit.,

keluar adalah istihadhah. Kondisi ini tentu bisa menyulitkan sebagian perempuan yang mengalami ketidakteraturan siklus haidh, seperti pada sebagian gadis remaja, sebagian orang dewasa, perempuan yang mendekati masa menopause, dan perempuan yang menggunakan alat kontrasepsi tertentu. Beruntung ada pilihan fiqh lain yang lebih memahami problematika ini seperti fiqh Imam Ahmad dan Imam Ishaq yang menolak adanya batasan ini. Menurut mereka masa suci antara dua haidh sesuai dengan proses alami yang terjadi. Bahkan Imam Ishaq menyatakan bahwa pembatasan 15 hari seperti itu batal.[20] Formulasi hukum yang diberikan Imam Ahmad dan Imam Ishaq yang didukung oleh sebagian fuqaha Malikiyah ini bisa menjadi alternatif bagi perempuan yang mengalami ketidakteraturan siklus menstruasi.

Demikian pula masalah mandi wajib bagi perempuan istihadhah (mustahadhah). Kali ini fiqh Syafi'i sebagaimana dinyatakan oleh al-Nawawi - ahli fiqh terkemuka madzhab Syafi'i - tampak lebih akomodatif terhadap perempuan dibandingkan dengan fiqh tiga Imam besar lainnya yang mewajibkan mandi setiap waktu shalat sebagaimana dikemukakan di atas. Berbeda dengan mereka, mustahadhah hanya diwajibkan mandi besar pada saat (biasanya) haidh berhenti.[21] Artinya, jika mustahadhah itu biasanya menjalani haidh selama tujuh hari, maka pada saat istihadhah itu ia hanya wajib mandi pada hari ketujuh dari siklus haidhnya yang biasa. Selebihnya ia hanya wajib wudhu setiap kali masuk shalat fardhu. Solusi ini terasa logis dan realistis terutama bagi perempuan yang mengalami istihadhah dalam jangka waktu yang lama.

Demikianlah perbedaan pendapat telah mengharuskan kita bersikap cermat dan teliti dalam melihat fiqh, karena fiqh memang selalu identik dengan pluralitas pendapat (ikhtilaf).

---

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.hlm.*536

Dalam pluralitas itu kita mesti memilah dan memilih mana produk hukum yang lebih masuk akal sekaligus bisa dilakukan. Memilih dan memilah adalah hal yang harus terus-menerus dilakukan, sebab fiqh yang telah terumuskan itu sesungguhnya merupakan hasil ijtihad para fuqaha berdasarkan pemahaman atas teks-teks suci agama dan praktek keagamaan yang mereka ketahui. Karena ijtihad itu sendiri berada dalam bingkai ruang dan waktu di mana sang mujtahid hidup, maka merupakan kewajaran belaka jika dalam masa dan tempat yang berbeda -seperti sekarang- diberlakukan produk hukum yang berbeda pula. Sudah saatnya fiqh yang membicarakan dan atau menyangkut masalah perempuan melibatkan kaum perempuan dalam proses pembentukan hukumnya.

Penutup

Dari paparan di atas tampak bahwa Islam –seperti tampak dalam Al-Qur'an dan al-Hadis- mempunyai pandangan yang positif terhadap perempuan yang sedang haidh, nifas dan istihadhah. Tidak ada satu pun teks yang menganggap perempuan yang sedang menjalani proses reproduksinya ini sebagai orang yang kotor dan harus dijauhi. Demikian juga fiqh secara substansial tidak memandang negatif proses reproduksi perempuan ini, meskipun dalam beberapa produk hukum tertentu fiqh tidak mencerminkan sensitivitas gender.

Mengingat haidh, nifas, dan istihadhah tidak hanya berkaitan dengan masalah ibadah dan hubungan suami-isteri, melainkan berkaitan langsung dengan persoalan kesehatan reproduksi perempuan, maka kondisi riil perempuan sudah seharusnya menjadi acuan utama dalam seluruh produk hukum dan ketentuan yang menyangkut masalah haidh, nifas dan istihadhah ini. Dewasa ini banyak variabel yang berkaitan erat dengan soal haidh, nifas dan istihadhah ini seperti penggunaan alat kontrasepsi, obat-obatan, polusi lingkungan, tuntutan hidup yang mengharuskan perempuan mencari nafkah, dan

sebagainya, yang harus dipertimbangkan dalam proses perumusan hukum tentang haidh, nifas dan istihadhah. Oleh karena itu, pendekatan yang semata-mata normatif tidak cukup untuk menyelesaikan seluruh persoalan. Harus ada pendekatan interdisipliner agar hukum yang dihasilkan betul-betul menjamin perlindungan hak-hak reproduksi perempuan.

Ilmu kedokteran mesti ikut ambil bagian dalam, misalnya, rumusan hukum tentang boleh tidaknya seorang suami berhubungan badan dengan isteri yang sedang istihadhah atau habis melahirkan tapi tidak mengalami nifas, yang dalam fiqh konvensional hubungan seperti ini diperbolehkan. Hukum positif juga harus berbicara untuk memperjuangakan terjaminnya hak-hak reproduksi perempuan di lingkungan kerja, dan lingkungan sosial yang lebih luas. Demikian juga ilmu-ilmu lain yang sekiranya relevan.

Rumusan hukum – dan kebijakan – yang menyangkut haidh, nifas dan istihadhah dan hak-hak reproduksi lainnya yang lebih luas seharusnya mengacu pada nilai moral–ideal Al-Qur'an yang dengan berani menentang praktik diskriminatif terhadap perempuan yang sedang menjalani siklus reproduksinya. Demikian juga semangat mempertimbangkan kondisi perempuan sebagaimana terdapat dalam hadis harus menjadi dasar kebijakan setiap produk hukum yang diperuntukkan bagi perempuan.

Demikianlah hak-hak reproduksi perempuan memang seharusnya terjamin dalam setiap formulasi hukum. Sebab menjamin hak-hak reproduksi perempuan sama dengan menjaga kelangsungan kehidupan manusia dan keturunannya *(hifdz al-nasl)* yang tidak lain merupakan salah satu tujuan syari'al-Islam (maqasid al-syari'ah).

Wallahu A'lam

MENYUSUI: ANTARA HAK DAN MORAL KEMANUSIAAN IBU

Marzuki Wahid

"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya...."

QS *al-Baqarah* (2):233

"Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan...."

QS *al-Ahqâf* (46):15

Pendahuluan

Seiring dengan tuntutan *qath'iy*[1] keadilan gender [*gender equality*][2] yang tak bisa dibantah lagi, tema-tema fiqh yang

---

[1] Tanpa mengesampingkan pendapat ulama *ushûliyun* terdahulu yang menulis buku *ushûl al-fiqh* berjilid-jilid, dalam hal *qath'iy-dhanny* di sini saya ingin mengutip pandangan Masdar Farid Mas'udi, intelektual terkemuka dari organisasi Islam tradisional Nahdlatul Ulama. Menurut Masdar, *qath'iy* adalah ajaran-ajaran yang bersifat asasi yang kebenarannya dicukupkan oleh

menyangkut kehidupan perempuan kiranya segera dibaca ulang secara jernih dalam perspektif ini. Pembacaan ulang ini dimaksudkan untuk membangun kembali [rekonstruksi] pemikiran fiqh ke arah pakemnya sebagai instrumen hukum agama untuk menegakkan cita keadilan dan kemaslahatan semesta,[3] termasuk

---

dirinya sendiri [*self evidence*], di atas mana ketentuan-ketentuan normatif dan aturan-aturan hukum diletakkan. *Qath'iy* bersifat pasti, tidak berubah-ubah, dan karena itu bersifat fundamental, seperti nilai kemaslahatan atau keadilan. Sedangkan ajaran *dhanny* [hipotetik] adalah ajaran yang derajat kebenarannya tidak bersifat *a priori* dan aksiomatis. Kebenarannya harus didukung oleh sesuatu di luar dirinya yang bersifat *qath'iy*. Karena sifatnya sebagai terapan, maka ajaran *dhanny* bersifat nisbi, terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi. Konsep *dhanny* dimaksudkan sebagai upaya untuk menerjemahkan *qath'iy* [nilai kemaslahatan dan keadilan] dalam kehidupan nyata. Sehingga jika *ijtihâd* tidak bisa terjadi untuk daerah *qath'iy*, maka bisa dilakukan untuk hal-hal yang *dhanny*.

Berbeda dengan pengertian klasik, *qath'iy* adalah ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tegas [*sharîh*] sehingga tidak mengandung pengertian lain, sedangkan *dhanny* adalah ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tidak tegas, yang *ambigu* atau bisa diartikan lebih dari satu pengertian.

Perihal mutlaknya ditegakkan keadilan sosial [*al-'adâlat al-ijtimâ'iyyah*] termasuk keadilan gender, menurut Masdar, semua orang sepakat bahwa itu adalah *qath'iy*, niscaya, dan tidak memerlukan *ijtihâd*. Syahdan, tentang apa yang kita maksudkan dengan "keadilan" dalam konteks ruang dan waktu tertentu serta "bagaimana relasi harus kita bangun untuk mewujudkan keadilan gender itu", semua itu adalah persoalan *dhanny*, *ijtihâdiy*, yang bisa berbeda-beda ditafsirkan antara satu masyarakat dengan masyarakat lain, pada satu waktu dengan waktu lain. Baca Masdar F. Mas'udi, "Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis," *Makalah* tidak diterbitkan, hlm 3-6; dan "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima [ed], *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, [Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988], hlm. 181-185.

[2] Konsep keadilan dalam konteks ini lebih dekat dengan pengertian kesetaraan [*equality*, *al-musâwah*], yang berarti penerimaan martabat kedua jenis kelamin dalam ukuran yang setara. Laki-laki dan perempuan mempunyai hak-hak yang setara dalam bidang sosial, ekonomi, budaya, dan politik. Lihat Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, Terjemahan dari *The Rights of Women in Islam*, (Yogyakarta: LSPPA-CUSO Indonesia, 1994), hlm. 57. Sedangkan arti *gender* secara leksikal sama dengan *sex*, yaitu jenis kelamin. Tetapi secara konseptual berbeda. *Sex* merupakan penafsiran atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang dibedakan karena determinasi biologis yang melekat padanya. Misalnya, laki-laki didefinisikan sebagai manusia yang memiliki penis, jakun, dan memproduksi sel sperma. Sementara perempuan dikonseptualisasikan sebagai manusia yang memiliki rahim dan memproduksi sel telur (*ovum*). *Sex* bersifat qudrati [*naturally*]. Sedangkan, *gender* bersifat bentukan sosial budaya [*socially and culturally constructed*]. Yakni, suatu sifat yang melekat pada kaum lelaki maupun perempuan yang dibentuk secara sosial maupun budaya. Misalnya, perempuan itu lemah lembut, cantik, emosional, atau keibuan; sementara laki-laki dikonseptualisasikan sebagai manusia yang kuat, rasional, jantan, perkasa, dan sejenisnya. Lihat Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 7-9. Bandingkan dengan Julia Cleves Mosse, *Gender dan Pembangunan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 2-5.

[3] Cita sosial ini dalam *ushul al-fiqh* disebut *maqâshid al-syarî'ah*, yakni tujuan penetapan hukum Islam. Dalam *al-Muwâfaqât fiy Ushûl al-Syarî'ah*, al-Syathibiy mempergunakan kata-kata yang berbeda

keadilan dalam hubungan laki-laki dan perempuan. Cita dasar ini penting ditekankan kembali karena dari landasan keadilan dan kemaslahatan itulah agama dibutuhkan dan segala hukumnya dibangun.[4] Tanpa pembacaan ulang [baca: kontekstualisasi] dan upaya rekonstruksi secara sungguh-sungguh, fiqh dikhawatirkan akan menjadi bagian dari "sejarah" pemikiran dan peradaban masa lalu, dan tidak menjadi hukum positif yang dihormati oleh para pemeluknya.

Wacana "menyusui" yang dewasa ini dipopulerkan kembali oleh sebagian aktivis perempuan juga menjadi bagian dari agenda kontekstualisasi dan rekonstruksi tersebut. Islam sedari awal memang memiliki ajaran dan aturan-aturan hukum yang

---

untuk menyebut konsep ini. Kata-kata itu ialah *maqâshid al-syâri', maqshûd al-syâri', al-maqâshid al-syar'iyyah fiy al-syarî'ah*, dan *maqâshid min syar'i al-hukm, qashd al-syâri'*. Secara umum dinyatakan oleh al-Syathibiy bahwa sesungguhnya syari'at itu bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia: [*Anna wadl'u sy syarâ'i innamâ huwa li mashâlihil 'ibâdi fil 'âjil wal âjil*]. {أن وضع الشرائع إنما هو لأجل مصالح العباد في العاجل والآجل} . Dapat dikatakan di sini bahwa *maqâshid al-syarî'ah* adalah cita keadilan dan kemaslahatan semesta. Baca al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fiy Ushûl al-Syarî'ah*, (Kairo: Mushthafa Muhammad, tanpa tahun), Juz II, hlm. 6.

Al-Ghazali dalam *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* merumuskan kemaslahatan ini secara jelas dan rinci. Ia mengatakan bahwa kemashlahatan adalah mewujudkan lima prinsip pokok agama, yaitu memelihara lima hal; agama [*hifdh al-dîn*], jiwa [*hifdh al-nafs*], akal [*hifdh al-'aql*], keturunan [*hifdh al-nasl*), harta benda [*hifzdh al-mâl*]. Setiap hal yang mengandung jaminan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan, dan setiap yang menegasikannya adalah kerusakan [*mafsadah*]. Menolak kemafsadatan adalah kemaslahatan. Lihat al-Ghazali, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz I, hlm. 26. 'Izzudin ibn Abd al-Salam dalam *Qawâ'id al-Ahkâm fiy Mashâlih al-Anâm* juga menyatakan hal yang sama, bahwa "segala pembebanan hukum Islam difokuskan atau dikembalikan pada kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat."[*innamat takâlîfu kulluhâ râji'atun ilâ mashâlihil 'ibâd fiy dunyâhum wa ukhrâhum*]. Lihat Izzuddin ibn Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fiy Mashâlih al-Anâm*, (Beirur: Dar al-Jil, Tanpa Tahun), Juz II hlm. 72. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), Juz II, hlm. 1017.

[4] Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam hal ini mengatakan bahwa *al-syarî'atu mabnâhâ wa asâsuhâ 'alal hikam wa mashâlihil 'ibâdi fil ma'âsyi wal ma'âdi wa hiya 'adlun kulluhâ wa rahmatun kulluhâ wa mashâlihun kulluhâ wa hikmatun kulluhâ. Fa kullu mas'alatin kharajat 'anil 'adli ilal jûwr wa 'anir rahmati ilâ dliddihâ wa 'anil mashlahati ilal mafsadati wa 'anil hikmati ilal 'abtsi fa laysat minasy syarî'ati* [bangunan dan fondasi hukum Islam didasarkan pada kebijaksanaan (kearifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akherat. Syari'at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat, dan bijak. Oleh karena itu, setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih-sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijakan menuju ke kesewenang-wenang, maka bukanlah syari'at]. Baca Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, Juz III, hlm. 3.

jelas tentang "penyusuan anak", hubungan ibu yang menyusui dengan anak yang disusui, serta akibat sosial dari persusuan.[5] Tetapi ajaran dan aturan hukum itu jarang dielaborasi secara mendalam sebagaimana ajaran lain yang menyangkut tubuh perempuan dan hubungannya dengan politik dan pasar. K.H. Husein Muhammad, kiai kritis-progresif pembela perempuan asal Cirebon, dalam rekonstruksi fiqh barunya juga luput menyertakan pembahasan ini.[6] Walhasil, soal ini kurang memperoleh perhatian dan pengkajian yang mendasar dalam prespektif gender. Padahal paralel dengan "haidh", "nifas", "hamil, dan "melahirkan", wacana "menyusui" merupakan ritus-biologis kerja reproduksi kaum perempuan yang selalu dilihat sebelah mata oleh kaum lelaki. Dalam kenyataan sehari-hari, pekerjaan "menyusui" acapkali tidak dinilai dan diberi penghargaan yang manusiawi.

Oleh karena itu, dalam upaya merekonstruksi fiqh perempuan [*fiqh al-nisâ*], suatu kajian Islam yang memperhatikan pemberdayaan kaum perempuan, semua wacana sosial perempuan—terutama yang menyangkut tubuhnya—perlu dibicarakan dan dirumuskan kembali.

Berbicara "penyusuan anak" dalam Islam adalah membicarakan air susu yang keluar dari payudara perempuan [*al-laban*],

---

[5] Secara dasariyah, hal ini tercantum dalam enam buah ayat dalam Al-Qur'an yang semuanya membicarakan penyusuan anak [*al-radhâ'ah*]. Enam ayat ini terpisah ke dalam lima surat, dengan topik pembicaraan yang berbeda-beda. Islam pada tataran ini sangat memperhatikan perempuan yang sedang menyusui. Ini terlihat dari dua ayat berikut, "...... Dan jika mereka [isteri-isteri-yang sudah ditalak] itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya, hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan [anak-anak] mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya." [QS. Al-Thalaq [65]:6]. "Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi mereka yang ingin menyempurnakan penyusuannya." [QS. al-Baqarah [2]:33].

[6] Baca K.H. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, Editor Faqihuddin Abdul Kodir, MA, (Yogyakarta: Kerjasama *LKiS*, Rahima, dan Ford Foundation, 2001). Buku setebal 190 halaman ini meski mewakili kajian fiqh berperspektif gender, tetapi dalam pembahasannya kurang menaruh perhatian pada wacana tubuh perempuan. Padahal dari objek inilah segala pelecehan, kekerasan, komersialisasi, eksploitasi, dan diskriminasi terhadap perempuan selama ini berlangsung. Karena itu, yang sangat dibutuhkan dewasa ini adalah tafsir penguatan dan pemberdayaan atas tubuh perempuan secara holistik dalam kerangka fiqh.

yang menyangkut status pekerjaan menyusui, hak bayi untuk memperoleh susuan yang baik, hak ibu dan kewajiban ayah untuk menyusui, dan implikasi sosial dari susuan. Pembicaraan ini harus memperoleh tempat yang penting karena air susu, sebagaimana darah, adalah suatu cairan dalam tubuh perempuan yang dapat mempengaruhi ikatan sejarah dan mata rantai sosial-kemanusiaan. Jika darah dapat menciptakan persaudaraan, maka air susu dapat melahirkan kekerabatan keluarga. Dua hal ini memiliki hubungan sama yang bersifat implikatif dalam mata rantai pernasaban.

Air susu perempuan merupakan minuman sekaligus makanan pokok bagi setiap anak yang baru lahir. Hampir tidak ada makanan atau minuman lain yang baik yang bisa dimakan dan diminum oleh anak seusia itu, terutama pada permulaan bulan dari kelahirannya, kecuali air susu ibu. Hasil analisis medis dan ahli gizi menunjukkan bahwa air susu ibu merupakan saripati yang murni, dan menjadi makanan bayi paling tepat dan cocok. Oleh karena itu, dibenarkan oleh kajian biologi-perkembangan bahwa air susu ibu ikut menentukan pertumbuhan dan perkembangan anak yang baru lahir [bayi]. Bahkan, dalam batas-batas tertentu air susu ibu mempunyai pengaruh yang signifikan bagi perkembangan kepribadian anak menuju kedewasaannya.

Pada sisi ini, mutlak dinilai bahwa menyusui adalah pekerjaan mulia, dan kemuliaan itu dimiliki oleh kaum perempuan, karena secara kodrati [*naturally*] air susu hanya bisa keluar dari payudara seorang perempuan.[7] Namun di sisi lain, karena ke-

---

[7] Air susu ini akan keluar secara otomatis ketika bayi telah dilahirkan. Semenjak kehamilan, setiap perempuan mengalami pertumbuhan payudara yang signifikan. Pada puting payudara terdapat 15 sampai 25 muara air susu ke arah dalam. Saluran utama bercabang menjadi saluran-saluran yang lebih kecil dan seperti dahan-dahan pohon. Saluran-saluran ini bercabang lagi, yang masing-masing berakhir pada suatu kumpulan daerah penghasil air susu yang jumlahnya 10 sampai 100. Payudara menghasilkan air susu karena ada sejenis hormon [*proclatin*] yang dikeluarkan oleh sel-sel dalam kelenjar di bawah otak, yang dalam masa hamil dihambat oleh pengaruh hormon-hormon seks yang beredar dengan kadar tinggi, yaitu hormon *estrogen* dan *progesteron* yang dihasilkan oleh urin. Air susu akan keluar dan jumlahnya diatur oleh kebutuhan bayi. Proses ini akan lebih baik jika bayi dengan segera disusui setiap

biasaannya menyusui, untuk sekian abad lamanya tercipta suatu persepsi bahwa perempuanlah pihak yang paling bertanggung jawab dengan segala risiko atas penyusuan bayi. Dalam konteks ini, perempuan seolah-olah menjadi satu-satunya pihak yang berkewajiban menyusui anaknya. Tanpa dipertimbangkan kondisi fisiknya dan tanpa diperhitungkan sebagai suatu pekerjaan yang produktif, perempuan serta merta harus bertanggung jawab atas pekerjaan menyusui. Ini selalu didoktrinkan dengan berbagai dalih. Di antaranya, atas nama kodrat, kemanusiaan, atau keluhuran tugas keibuan. Yang semua itu memposisikan laki-laki atau bapak tidak dalam kewajiban memfasilitasi tercapainya penyusuan anak.

Islam yang hadir di bumi Arab juga dilengkapi dengan seperangkat ajaran yang menekankan pentingnya penyusuan bagi anak, baik pada tataran etika sosial maupun aturan-aturan normatif dalam hubungan sosial-kekeluargaan. Ini senafas dengan tugas reproduktif lainnya, yang juga mendapat perhatian yang memadai. Ajaran "penyusuan anak" [*al-radhâ'ah*] secara eksplisit dan tegas dikemukakan di dalam Kitab Suci Al-Qur'an dan kemudian mendapatkan penjelasan dari hadis Nabi SAW. Namun sebagaimana umumnya ayat dalam Al-Qur'an, ajaran itu masih membuka ruang interpretasi [*tafsir*] yang luas. Akibatnya, muncul berbagai kecenderungan tafsir sesuai dengan konstruksi sosial-budaya dan politik di mana para penafsir itu hidup dan berfikir.

Fiqh, sebagai suatu pengetahuan tentang hukum Islam yang bersifat praktis [*al-'amaliy*],[8] merekam ragam perbincangan itu.

---

saat sesuai dengan keinginan bayi. Lihat Derek Liwellyn dan Jenes MD, *Perempuan dan Masalahnya*, Terjemahan SC Budhi Tjahjono, (Surabaya: Usaha Nasional, 1978), hlm. 374 dan 387.

[8] Istilah fiqh secara umum memang dipahami dalam pengertian itu, yakni *al-'ilm bi al-ahkâm al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-muktasab min adillatihâ al-tafshîliyyah*. Pengertian demikian setidak-tidaknya ditulis oleh ulama *ushûliyyûn* dari kalangan Syafi'iyyah, seperti terbaca dalam al-Mahalli, *Syarh Jam'u al-Jawâmi'*, Juz I, hlm. 32, juga dalam *Syarh al-Asnawiy*, Juz I, hlm. 24. Sedangkan secara bahasa, kata *al-fiqh* berarti *al-fahm* [pemahaman]. Imam Abu Hanifah memberikan definisi *fiqh* jauh lebih luas dari sekadar hukum Islam, yakni "*ma'rifat al-nafs mâ*

Hampir semua kitab fiqh dari pelbagai madzhab membahas topik *al-radhâ'ah* dalam pasal tersendiri di bawah pembahasan bab *"nikâh"*. Namun, pembahasan mereka umumnya berkisar pada dua hal pokok. *Pertama,* pembahasan tentang teknis penyusuan yang menyebabkan menjadi *mahram* [haram dinikahi]. *Kedua,* pembahasan mengenai hubungan upah penyusuan di antara pihak-pihak terkait. Sementara posisi persusuan sebagai hak anak [*haqq al-radhî'*] untuk menjamin kesehatan dan cara hidup yang baik, serta perlindungan kesehatan bagi ibu yang menyusui [*haqq al-murdhi'ah*] belum banyak disinggung, bahkan terkesan "tak dipikirkan" [*allâ mufakkira fîh, l'impensé*]—meminjam istilah Mohammed Arkoun, suatu anggitan yang dikembangkan J. Derrida.

Tanpa mengurangi model pembahasan yang telah ada, tulisan berikut berusaha melakukan elaborasi dan memberikan nuansa-nuansa baru dari perbincangan "menyusui" yang telah ada dalam lembaran-lembaran yurisprudensi Islam dengan perspektif seperti yang telah dijelaskan di muka.

Menyusui: Pengertian dan Unsur-unsurnya

"Penyusuan anak" dalam wacana fiqh dibahasakan dengan istilah *al-radhâ'* [*al-radhâ'ah*] atau biasa dibaca *al-ridhâ'* [*al-ridhâ'ah*]. Kata ini berasal dari kata kerja *radha'a [radhi'a] - yardhi'u [yardha'u] - radh'an,* yang berarti menyusu [menetek]. Oleh karena itu, bayi yang menyusu disebut *al-radhî'* atau *al-râdhi',* sedangkan ibu yang menyusui anaknya dinamakan *al-murdhi'*. Sementara ibu susuan atau perempuan yang menyusui anak orang lain disebut *al-murdhi'ah.*[9]

---

lahâ wa mâ 'alayhâ" [pengetahuan tentang hak dan kewajiban manusia]. Pengertian ini tidak saja berkisar seputar hukum-hukum yang bersifat *'amaliy,* melainkan juga mencakup hukum akidah, akhlak, dan tasawuf. Ini disebut Imam Abu Hanifah sebagai *al-fiqh al-akbar.* Pengertian luas ini muncul karena semasa Imam Abu Hanifah hidup *fiqh* belum menjadi disiplin ilmu tersendiri. Baca Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu,* Juz I, Cet. III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 15-16.

[9] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab – Indonesia al-Munawwir,* [Yogyakarta: t.p, t.t], hlm. 540-541.

Secara etimologis, *al-radhâ'ah* atau *al-ridhâ'ah* adalah sebuah nama bagi isapan susu, baik isapan susu manusia maupun susu binatang. Dalam pengertian etimologis tidak dipersyaratkan bahwa yang disusui itu [*al-radhî'*] berupa anak kecil [bayi] atau bukan.[10] Ada pun dalam pengertian terminologis, sebagian ulama fiqh mendefinisikan *al-radhâ'ah* sebagai berikut:

"وصول لبن آدمية إلى جوف طفل لم يزد سنه على حولين".

Artinya : *"Sampainya [masuknya] air susu manusia [perempuan] ke dalam perut seorang anak [bayi] yang belum berusia dua tahun, 24 bulan."* [11]

Mencermati pengertian ini, ada tiga unsur batasan untuk bisa disebut *al-radhâ'ah al-syar'iyyah* [persusuan yang berlandaskan etika Islam]. Yaitu, *pertama,* adanya air susu[12] manusia [*labanu adamiyyatin*]. *Kedua,* air susu itu masuk ke dalam perut seorang bayi [*wushûluhu ilâ jawfi thiflin*]. Dan *ketiga,* bayi tersebut belum berusia dua tahun [*dûnal hawlayni*].

Dari unsur-unsur pengertian ini, dapat dipahami bahwa seorang bayi laki-laki atau perempuan yang meminum air susu hewan, misalnya susu sapi atau susu kambing, tidak termasuk dalam pengertian *al-radhâ'ah al-syar'iyyah.* Ia tidak terkena konsekuensi *syara',* seperti keharaman menjalin hubungan pernikahan atau hubungan *syar'iyyah* lain. Baik masuknya air susu itu melalui mulut ataupun hidung, asalkan si anak itu belum berusia dua tahun, tetap bisa disebut *al-radhâ'ah al-syar'iyyah.* Jadi, batasan maksimal usia anak yang disusui adalah dua tahun. Sebab sampai pada usia dua tahun, perkembangan biologis anak sangat ditentukan oleh kadar susu yang diterimanya. Susuan

---

[10] Abdurrahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah,* Juz IV, [Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987], hlm. 250-251.

[11] *Ibid.*

[12] Ulama Hanafiyyah mengajukan syarat bagi air susu ini. Bagi mereka, air susu harus berbentuk benda cair. Kalau yang disusukan itu sudah berbentuk benda padat, seperti keju dan sebagainya, tidak menyebabkan adanya hubungan kemahraman. Baca al-Jaziri, *Ibid.,* Juz IV, hlm. 254.

pada usia ini sangat mempengaruhi perkembangan fisik dan psikis anak. Oleh karena itu, apabila sudah di atas usia dua tahun, susuan seorang perempuan kepada sang anak tidak dianggap sebagai *al-radhâ'ah al-syar'iyyah.*

Dengan demikian, rukun *al-radhâ'ah al-syar'iyyah* bisa dikatakan ada tiga unsur: *pertama,* anak yang menyusu [*al-radhî'*]; *kedua,* perempuan yang menyusui [*al-murdhi'ah*]; dan *ketiga,* kadar air susu [*miqdâr al-laban*] yang memenuhi batas minimal. Suatu kasus [*qadliyyah*] bisa disebut *al-radhâ'ah al-syar'iyyah,* dan karenanya mengandung konsekuensi-konsekuensi hukum yang harus berlaku, apabila tiga unsur ini bisa ditemukan padanya. Apabila salah satu unsur saja tidak ditemukan, maka *al-radhâ'ah* dalam kasus itu tidak bisa disebut *al-radhâ'ah al-syar'iyyah,* yang karenanya konsekuensi-konsekuensi hukum *syara'* tidak berlaku padanya.

Ada pun sifat-sifat perempuan yang menyusui itu disepakati oleh para ulama [*mujma' 'alayh*] bisa berupa perempuan yang sudah baligh atau belum baligh, sudah *menopause* atau belum *menopause,* gadis atau sudah nikah, hamil atau tidak hamil. Semua air susu mereka bisa menyebabkan *al-radhâ'ah al-syar'iyyah,* yang berimplikasi pada kemahraman bagi anak yang disusuinya.[13]

Landasan Hukum dan Etika Menyusui

Setidak-tidaknya ada enam buah ayat dalam Al-Qur'an yang membicarakan perihal penyusuan anak [*al-radhâ'ah*]. Enam ayat ini terpisah ke dalam lima surat, dengan topik pembicaraan yang berbeda-beda. Namun, enam ayat ini mempunyai keterkaitan [*munâsabah*] hukum yang saling melengkapi dalam pembentukan hukum *syara'*. Selain enam ayat ini, *al-radhâ'ah* juga mendapatkan perhatian tersendiri dari Nabi Muhammad SAW dalam menjelaskan dan menafsiri [*al-bayân wa al-tafsîr*] ayat-

---

[13] Ibn al-Rusyd al-Qurthubiy al-Andalusiy, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid,* Juz I, [t.tp.: t.p., t.t.], hlm. 30. Baca juga Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* Jilid II, [Beirut: Dar al-Fikr, 1987], hlm. 92.

ayat tersebut. Baik Al-Qur'an maupun al-Hadis, kedua-duanya sangat berarti bagi kekokohan landasan hukum dan etika "menyusui".

Enam ayat Al-Qur'an yang dimaksud adalah sebagai berikut: *pertama,* ayat 233 Surat *al-Baqarah* [2]:

(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوقمن بالمعروف، لا تكلف نفس إلا وسعها، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك، فإن أراد فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما، وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف، واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير). البقرة، ٢٣٣.

Artinya : *"Para ibu hendaklah meyusukan anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih [sebelum dua tahun] dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."*[14]

---

[14] *al-Qur'ân al-Karîm wa Tarjamatu Ma'ânîhi ilâ al-Lughat al-Indûnisiyyah* [Al-Qur'an dan Terjemahannya], Hadiah dari Khadim al-Haramayn al-Syarifayn, [Jakarta: t.p., 1971], hlm. 57.

Secara umum, ayat ini berisi tentang empat hal: *pertama,* petunjuk Allah SWT kepada para ibu [*wâlidât*] agar senantiasa menyusui anak-anaknya secara sempurna, yakni selama dua tahun sejak kelahiran sang anak. *Kedua,* kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang *ma'ruf*. *Ketiga,* diperbolehkannya menyapih anak [sebelum dua tahun] asalkan dengan kerelaan dan permusyawaratan keduanya. *Keempat,* adanya kebolehan menyusukan anak kepada perempuan lain [*al-murdhi'ah*].

Kedua, ayat 23 surat al-Nisa' [4]:

(حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخـــالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم التي أرضعنكم وأخواتكم مـــن الرضاعة). النساء، ٢٣.

Artinya : *"Diharamkan atas kamu [mengawini] ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan ...."*[15]

Ayat ini menjelaskan satu hal bahwa penyusuan anak [*al-radhâ'ah*] dapat menyebabkan ikatan kemahraman, yakni perempuan yang menyusui [*al-murdhi'ah*] dan garis keturunannya haram dinikahi oleh anak yang disusuinya [*al-radhî'*].

Ketiga, ayat 2 *al-Hajj* [22]:

(يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمـــل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى، ولكن عـــذاب الله شديد). الحج، ٢.

---

[15] *Ibid.* hlm. 120.

Artinya : *"[Ingatlah] pada hari [ketika] kamu melihat kegoncangan itu, lalailah semua perempuan yang menyusui anaknya dari anak yang disusuinya dan gugurlah kandungan segala perempuan yang hamil, dan kamu lihat manusia dalam keadaan mabuk, padahal sebenarnya mereka tidak mabuk, akan tetapi azab Allah itu sangat keras."* [16]

Keempat, ayat 7 surat al-Qashash [28]:

(وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه، فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني، إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين). القصص، ٧.

Artinya :*"Dan kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai [Nil]. Dan janganlah kamu khawatir dan janganlah [pula] bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya [salah seorang] dari para rasul."* [17]

Kelima, ayat 12 surat al-Qashash [28]:

(وحرمنا عليه المراضع من قبل فقالت هل أدلكم على أهل بيت يكفلونه لكم وهم له ناصحون). القصص، ١٢.

Artinya :*"Dan Kami cegah Musa dari menyusu kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui[nya] sebelum itu; maka berkatalah saudara Musa: "Maukah kamu aku tunjukkan kepadamu ahlul bait yang akan memeliharanya untukmu dan mereka dapat berlaku baik kepadanya?"* [18]

---

[16] *Ibid.*, hlm. 511.

[17] *Ibid.*, hlm. 610.

[18] *Ibid.*, hlm. 610.

Tiga ayat terakhir ini menjelaskan kisah para perempuan yang menyusui anaknya dalam sejarah, terutama berkaitan dengan masa kecil Nabi Musa. Dijelaskan betapa pentingnya air susu ibu [kandung] untuk anaknya, hingga Nabi Musa kecil dicegah oleh Allah untuk menyusu kepada perempuan lain. Dan dijelaskan pula kedahsyatan goncangan hari kiamat, bahwa semua perempuan yang tengah menyusui anaknya akan lalai tatkala terjadi kegoncangan hari kiamat tersebut.

Keenam, ayat 6 surat al-Thalaq [65]:

(أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن، فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن، وأتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى). الطلاق، ٦.

Artinya :*"Tempatkanlah mereka [para isteri] di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan [hati] mereka. Dan jika mereka [isteri-isteri yang sudah ditalak] itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan [anak-anak]mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya; dan musyawarahkanlah di antara kamu [segala sesuatu] dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan [anak itu] untuknya."* [19]

Sementara ayat ini menjelaskan dua hal penting berkaitan dengan penyusuan anak. *Pertama,* dalam ayat ini ditekankan adanya jaminan hak upah dari sang suami bagi sang isteri *muthallaqah* [yang sudah ditalak] jika ia menyusukan anak-anaknya, di luar kewajiban nafkah yang memang harus diberikan selama belum habis masa *'iddah.* *Kedua,* adanya kebolehan

[19] *Ibid.,* hlm. 946.

dan sekaligus hak upah bagi seorang perempuan yang menyusukan anak orang lain, asalkan dimusyawarahkan secara baik dan adil.

Menyusui: Hak Anak atau Hak Ibu?

Di antara pertanyaan dasar yang penting dikemukakan berkaitan dengan upaya kita merekonstruksi wacana "menyusui" dalam *fiqh* adalah apakah "menyusui" itu hak anak ataukah hak ibu? Kewajiban ayah ataukah kewajiban ibu? Lalu, siapakah yang harus bertanggung jawab terhadap jalannya proses penyusuan sehingga baik anak [*al-radî'*] maupun ibu [*al-murdi'ah*] terjamin hak penyusuannya?[20]

Dalam literatur fiqh, jawaban atas pertanyaan di atas sangat beragam. Sebagaimana watak dasar fiqh yang tak pernah tunggal, dalam kasus ini pun fiqh menyediakan berbagai jawaban dan argumentasi yang lengkap. Ada yang mengatakan sebagai kewajiban ibu, ada yang mengatakan sebagai hak anak, dan ada juga yang mengatakan hak ibu. Semua pendapat memiliki argumentasinya sendiri.

Dijelaskan oleh Ahmad Mushthafa al-Maraghiy,[21] dalam kitab tafsirnya, para ahli hukum Islam [*Islamic jurists*] bersepa-

---

[20] Berkaitan dengan siapa yang harus menyusui seorang bayi, ulama Hanafiyyah mengajukan dua syarat sebagai berikut. *Pertama*, yang menyusui itu adalah perempuan. *Dus*, jika seorang laki-laki bisa mengeluarkan air susu dari payudaranya dan kemudian diminumkan kepada anak yang belum genap berusia dua tahun, maka susuan tersebut tidak memiliki implikasi hukum penyusuan anak. Syarat *kedua*, perempuan yang menyusui itu berumur minimal sembilan tahun. Ulama Hanafiyyah tidak mempersyaratkan bahwa perempuan yang menyusui itu harus dalam keadaan hidup [*hayyatan*]. Dalam pandangan Hanafiyyah, jika seorang perempuan yang sudah meninggal mengeluarkan air susu kemudian air susunya diminumkan kepada seorang bayi, maka si bayi itu terkena konsekuensi hukum hubungan persusuan. Begitu juga tidak dipersyaratkan bahwa perempuan yang menyusukan itu harus seorang yang sudah menikah. Jika ada seorang gadis yang bisa mengeluarkan air susu, kemudian air susu itu diminumkan kepada seorang bayi tertentu juga bisa menyebabkan adanya hubungan persusuan. Baca al-Jaziriy, *Op.Cit.*, Juz IV, hlm. 253. Bandingkan dengan Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.], Jilid II, hlm. 92. Berbeda dengan Hanafiyyah, Syafi'iyyah mensyaratkan perempuan yang menyusui itu harus dalam keadaan hidup. Baca Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islâmiy wa Adillatuhu*, Juz VII, [Damaskus: Dar al-Fikr, 1996], hlm. 706.

[21] Nama lengkapnya Ahmad bin Mushthafa bin Muhammad bin Abdul Mun'im al-Qadliy. Lahir di Maragh wilayah Jurja di Delta Mesir pada tahun 1300 H. Alumni Universitas al-Azhar pada tahun 1909

kat bahwa menyusui dalam pandangan agama hukumnya wajib bagi seorang ibu kandung. Kelak sang ibu dimintai pertanggunganjawab [*al-mas'ûliyyah*] di hadapan Allah atas kehidupan anaknya.[22] Oleh Wahbah al-Zuhaily[23] diperjelas, kewajiban ini terkena baik bagi ibu yang masih menjadi isteri dari bapak anak yang disusui [*al-radhî'*] maupun isteri yang sudah ditalak [*al-muthallaqah*] dalam masa *'iddah*.[24] Ibnu Abi Hatim dan Sa'id Ibn Zubair ketika membicarakan surat *al-Baqarah* [2] ayat 233 juga mengatakan hal yang sama bahwa laki-laki yang menceraikan isterinya dan memiliki seorang anak, maka ibu anak itulah yang lebih berhak untuk menyusukan anaknya.[25] Demikian juga Waliyullah al-Dihlawy,[26] dengan pertimbangan

---

M. Di antara karya monumentalnya adalah *Tafsîr al-Marâghiy* 30 Juz. Karangan lainnya adalah *'Ulûm al-Balâghah, Târîkh 'Ulûm al-Balâghah wa al-Ta'rîf bi Rijâlihâ*, dan karyanya yang terakhir adalah *Mushthah al-Hadîts*. Baca Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Pakar-pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, Terjemahan Husein Muhammad dari *Fath al-Mubîn fiy Thabaqât al-Ushûliyyîn*, (Yogyakarya: LKPSM, 2001), hlm. 385-386.

[22] Ahmad Mushthafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, Juz I, [Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiy, t.t.], hlm. 185.

[23] Prof. Dr. Wahabh Az-Zuhaili adalah ulama dari Syria yang pakar dalam bidang fiqh, ushul fiqh dan tafsir. Lahir tahun 1932 di Daer Athiyyah, sebuah kota kecil yang berjarak sekitar 60 km utara Damaskus, Ibu Kota Syria. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di Syria, sementara pendidikan tinggi di Kairo. Terakhir, lulus dari Program Doktor Fakultras Syari'ah Uiversitas Al-Azhar, tahun 1963 dengan predikat *Imtiyaz Syaraf Ula* (Summa Cumlaude). Saat ini beliau aktif dengan berbagai kegiatan akademik, di dalam dan di luar Syria. Diantaranya, ia menjabat Ketua Kajian Fiqh Islam di Universitas Damaskus Syria dan Ketua Dewan Peneliti pada Syarikat Mudharabah Islam di Bahrain. Sampai tahun 1993, ia telah menulis tiga puluh empat buku dengan berbagai topik seputar fiqh, ushul fiqh dan tafsir. Diantaranya yang paling monumental adalah: *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu* (8 Jilid), *Ushul al-Fiqh al-Islamy* (2 jilid), *al-Dzarai' fi al-Siyasah al-Syar'iyyah wa al-Fiqh al-Islamy, Nazhariyyat al-Dharuriyyah al-Syar'iyyah, al-Rukhash al-Syar'iyyah, Atsar al-Harb fi al-Fiqh al-Islamy; Dirasat Muqaranah bi al-Qawanin al-Wadh'iyyah, Nizham al-Islam, al-Tafsir al-Munir* (16 jilid), *Al-Qur'an al-Karim; Bunyatuhu al-Tasyri'iyyah wa Khasha'ishuhu al-Hadlariyyah* dan beberapa tulisan lain.

[24] Wahbah al-Zuhayli, *Op. Cit.*, hlm. 698. Baca juga Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, [Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1968], hlm. 398. Bandingkan juga dengan Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Op. Cit.*, hlm. 185.

[25] Jalaluddin al-Suyuthi, *Op. Cit.*, hlm. 687.

[26] Nama lengkapnya adalah Ahmad Syah bin Abd al-Rahim al-Umari al-Dihlawiy Abu Abd al-Aziz (1114-1176 H). Ia seorang *faqîh* madzhab Hanafiy, ahli *ushûl al-fiqh, muhaddits*, dan *mufassir*, dan sufi. Lahir di Delhi dan dibesarkan di India. Di antara karya-karyanya adalah *al-Inshâf fiy Bayân Asbâb al-Ikhtilâf* [Ushul al-fiqh], *Fath al-Khabîr fiy Ushûl al-Tafsîr* [Tafsir], *al-'Iqd al-Jîd fiy Ahkâm al-Ijtihâd wa al-Taqlîd, al-Qawl al-Jamîl fiy Ushûl al-Thuruq al-Arba'a* [Tasawuf],

menyatakan bahwa ibu adalah orang yang diberi otoritas untuk memelihara bayi dan lebih menyayangi anak.[27]

Dari sejumlah pendapat di atas, dapat dikatakan bahwa "menyusui" dianggap sebagai kewajiban agama yang harus dipenuhi oleh setiap perempuan (ibu kandung). Pendapat ini tentu mengagetkan karena dari sejumlah ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang persusuan tak satu pun yang menunjukkan kewajiban ini. Karena itu, perlu klarifikasi tentang bentuk kewajiban itu: apakah itu kewajiban legal-formal normatif ataukah kewajiban moral-kemanusiaan? Dan dalam posisi tersebut, apakah hakim bisa memaksa kaum ibu atau tidak untuk memenuhi kewajiban itu?

Pada tataran ini, para ulama juga masih berbeda pendapat. Madzhab Malikiyah, misalnya, berpendapat bahwa hakim boleh memaksa sang ibu untuk menyusui anaknya. Akan tetapi, berdasarkan surat *al-Thalâq* [65] ayat 6, terutama pada diktum [*fa'in ardha'na la kum fa'tûhunna ujûrahunna*], madzhab Malikiyyah bersikap bahwa hukum menyusui tidak wajib bagi sang ibu yang sudah ditalak *bâ'in* oleh sang suami.

Sementara jumhur ulama mempunyai pendapat lain, bahwa hakim tidak boleh memaksakannya, kecuali dalam kondisi *dharûrat*.[28] Dalam pandangan jumhur ulama, kewajiban

---

Tanwîr al-Aynayn fiy Raf al-Yadayni, Hujjatullâh al-Bâlighah, dan *Rasâ'il al-Dihlawiy.* Baca Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Op. Cit.*, hlm. 350-351.

[27] Akan tetapi, menurut al-Dihlawy, kalau perempuan tersebut sudah menikah, maka kedudukannya di hadapan anak itu seperti seorang budak [*mamlukah*]. Ia adalah orang lain yang tidak akan disikapi dengan baik-baik lagi. Dengan demikian, jika sang anak sudah *mumayyiz* [pintar], maka ia diberi pilihan antara ikut ayah atau ibu. Baca Syah Waliy Allah al-Dihlawy, *Hujjat Allâh al-Bâlighah* dan dita'liq oleh Muhammad Syarif Sukkar, Jilid II, [Beirut: Dar Ihya' al-Ulum, 1992], hlm. 387-389

[28] Al-Qur'an (dalam Surat al-Baqarah: 173 dan al-An'am: 119) menyebut *dharûrat* dengan istilah *idlthirâr.* Menurut al-Layts, kata *al-dlarûrah* adalah bentuk jadian dari *al-idlthirâr.* Secara bahasa, dua kata ini bermakna sama, yakni suatu kebutuhan yang amat mendesak (*syiddatul luzûm*), sesuatu yang tak dapat dihindari (*lâ ghinâ 'anhu*), atau sesuatu yang memaksa (*alja'ahu*). Menurut al-Hamawy, darurat merupakan limit akhir keterpaksaan yang jika tidak menerjang sesuatu meski dilarang ia terancam jiwanya. Baca *Hâsyiyah al-Hamawy 'alâ al-Asybah wa al-Nadhâ'ir li Ibn Nujaym*, hlm. 108. Pendapat ini juga selaras dengan sebagian pendapat dari kalangan ulama Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah.

menyusui anak bagi seorang ibu lebih merupakan kewajiban moral kemanusiaan [*diyânatan*] ketimbang legal-formal [*qadhâ`*].[29] Maksudnya, kalau si ibu tidak mau melakukannya, suami atau pengadilan sekalipun tidak berhak memaksanya untuk menyusui. Menurut mereka, surat *al-Baqarah* [2] ayat 233 adalah perintah anjuran [*mandûb*] bagi sang ibu untuk meyusui anaknya. Dengan kata lain, menyusui anak adalah hak bagi ibu, tetapi juga hak bagi anak untuk memperoleh susuan yang memadai. Kecuali kalau si anak tidak mau menerima air susu selain ibunya, atau si ayah tidak sanggup membayar upah ibu susuan, maka baru menjadi wajib bagi ibu untuk menyusuinya. Argumentasi bahwa menyusui adalah hak bagi ibu sekaligus juga hak bagi anak terdapat dalam surat *al-Thalâq* [65] ayat 6: [*wa in ta'âsartum fa saturdhi'û lahu ukhrâ*].[30] Dalam ayat itu dinyatakan "jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan [anak itu] untuknya."

Memperkuat pendapatnya, yang oleh ulama lain dijadikan landasan hukum wajib "menyusui", jumhur ulama menafsiri ayat [*yurdhi'na awlâdahunna*], ke dalam dua pengertian yang berkait. *Pertama,* sebagian mereka menyatakan bahwa kendatipun kalimat tersebut berbentuk *kalâm khabar,* tetapi bermakna *insyâ`*. Artinya, meski ayat tersebut memiliki arti perintah, namun, *kedua,* arti perintah yang terkandung dalam kalimat tersebut tidak termasuk perintah wajib.[31] Dengan demikian, meskipun "menyusui" diperintahkan oleh Allah SWT., tetapi perintah itu menunjukkan pada dorongan moral kemanusiaan untuk

---

[29] Muhammad Ali al-Shabuniy, *al-Tibyân fiy 'Ulûm Al-Qur'ân,* (Makkah: t.p., 1980), hlm. 1146.

[30] Wahbah al-Zuhayli, *Op. Cit.*, hlm. 699. Baca juga Muhammad Ali al-Shabuniy, *Rawâ'i al-Bayân: Tafsîr Ayât al-Ahkâm min al-Qur'ân,* [Makkah al-Mukarramah: t.p., t.t.], hlm. 353.

[31] Sebagai perbandingan, al-Syarbiniy memasukkan tugas "menyusui" ke dalam pembahasan *al-hadânah* [pengurusan dan pemeliharaan anak]. Di situ disebutkan, jika *al-hâdlinah* [orang yang mengurus dan memelihara] tidak mempunyai air susu atau tercegah untuk menyusui karena suatu sebab, maka ia tidak terkena keharusan *hadlânah.* Bahkan kata al-Bulqiniy meskipun mempunyai air susu tetapi ada halangan menyusui, juga tidak ada keharusan *hadânah.* Baca Muhammad al-Syarbiniy al-Khathib, *al-Iqnâ' fiy Hill Alfâzh Abî Syujâ',* Juz I, [Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.], hlm. 196.

menyelamatkan dan memberikan perlindungan kesehatan bagi sang anak.

Meski begitu, para ahli hukum Islam memberikan ketegasan lain. Mereka bersepakat bahwa pekerjaan menyusui bisa menjadi wajib bagi seorang ibu kandung secara pasti jika terjadi dalam tiga keadaan berikut. *Pertama,* jika si anak tidak mau menerima air susu selain air susu ibunya sendiri. Kewajiban ini tentu lebih untuk menyelamatkan kehidupan anak dari kerusakan jasmani maupun rohani. *Kedua,* jika tidak ditemukan perempuan lain yang bisa meyusui, maka wajib bagi ibu kandung untuk menyusui anaknya agar kehidupan dan kesehatan anak terjamin. Dan *ketiga,* jika tidak diketahui bapak anak itu, dan si anak itu tak memiliki biaya untuk membayar perempuan yang menyusuinya, maka ibu kandung wajib menyusuinya agar si anak tersebut tidak meninggal dunia.[32]

Ketegasan preferensial ini dikuatkan oleh pendapat ulama Syafi'iyyah. Menurut mereka, sang ibu kandung justru wajib memberikan air susunya kepada sang bayi, terutama, pada masa awal keluarnya dari rahim. Sebab, sang bayi yang baru lahir biasanya tidak bisa hidup tanpa air susu ibunya.[33]

Dari perbincangan para ulama di sini jelaslah bahwa tugas "menyusui" adalah tugas para ibu [kaum perempuan], karena secara biologis merekalah yang dapat mengalirkan air susu sebagai minuman atau makanan bagi para bayi [anak].[34] Namun, apakah tugas ini semata-mata tugas kemanusiaan yang didorong oleh kesadaran regenerasi umat manusia atau kewajiban legal-normatif kodrati selaku orang yang melahirkannya, ternyata

---

[32] Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, [Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1968], hlm. 398.

[33] Wahbah al-Zuhayli, *Op. Cit.*, Juz VII, hlm. 699.

[34] Ini berkaitan dengan *sabab al-nuzûl* ayat 233 Surat *al-Baqarah* [2]. Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dari Sa'id bin Jubair, bahwa firman Allah "*wal wâlidâtu yurdli'na awlâdahunna hawlayni kâmilayni*" berkaitan dengan seorang laki-laki yang mentalak isterinya, sementara ia memiliki seorang anak dari isteri tersebut. Dalam posisi ini, maka sang isteri lebih berhak dengan anak tersebut karena ia menyusuinya. Jalal al-Din al-Suyuthiy, *Op. Cit*, Juz I, hlm. 687.

para ulama bersilang pendapat. Dari kompilasi pendapat yang terlacak, ada benang merah yang bisa kita tarik atas perbedaan pandang ini. Kita bisa memahami bahwa meskipun dikatakan wajib *syar'iy,* tetapi kewajiban ini dalam kerangka moralitas kemanusiaan. Demikian juga kita bisa memahami, meskipun dinyatakan sebagai tugas kemanusiaan, tetapi mempertimbangkan kebutuhan *darûry* bagi sang anak untuk mempertahankan kehidupannya, tugas moral ini bisa menjadi kewajiban legal bagi perempuan [bukan ibu kandung].

Tetapi di atas semua itu, adalah suatu kebajikan yang patut dilakukan oleh kaum perempuan untuk menyusui seorang anak. Dan adalah pemaksaan yang tidak manusiawi jika ibu kandung serta merta dikenai kewajiban legal menyusui anaknya, tanpa ada keseimbangan kewajiban pertanggungan dengan sang bapak. Al-Qur'an menjelaskan bahwa penyusuan tidak boleh menjadi sumber kesusahan bagi kedua orang tua. Asalkan suami isteri mempunyai keinginan yang sama dengan cukup tersedianya perbekalan (jaminan) untuk si ibu dalam menyusui, mereka bisa memungut perempuan lain untuk menyusui anaknya.

Mempertegas konteks hukum di atas, di manakah posisi anak dan bapak kandung dalam tugas penyusuan ini? Seperti telah disebutkan berkali-kali di muka, tidak ada makanan atau minuman yang tepat bagi seorang anak yang baru lahir selain air susu ibu. Dengan begitu, kebutuhan air susu ibu betul-betul mempertaruhkan kehidupan sang anak. Maka, adalah menjadi hak [asasi] bagi seorang anak untuk memperoleh air susu ibu secara memadai. Posisi ini haruslah disesuaikan dengan penempatan *radhâ'ah* pada konteks hak-hak anak dalam literatur fiqh.

Sementara posisi bapak [suami] — yang secara biologis tidak mungkin bisa "menyusui" — adalah memberikan perlindungan kepada keduanya (ibu dan anak), baik yang bersifat ekonomi maupun non-ekonomi, sehingga penyusuan ini dapat berjalan sesuai dengan kebutuhan anak. Bapak [suami] secara ekonomi wajib memberikan nafkah baik kepada ibu [isterinya] maupun

kepada anaknya.[35] Kepada anaknya, bapak mempunyai lima kewajiban nafkah, yaitu [1] upah susuan, [2] upah pemeliharaan, [3] nafkah kehidupan sehari-hari, [4] upah tempat pemeliharaan, dan [5] upah pembantu jika membutuhkannya.[36] Lima hal ini diberikan kepada siapa saja yang melakukan kerja "menyusui" dan memelihara anak, termasuk kepada isterinya sendiri.

Dalam bab "Pemeliharaan Anak", Kompilasi Hukum Islam di Indonesia menyatakan sebagai berikut:

(1) Semua biaya penyusuan anak dipertanggungjawabkan kepada ayahnya. Apabila ayahnya telah meninggal dunia, maka biaya penyusuan dibebankan kepada orang yang berkewajiban memberi nafkah kepada ayahnya atau walinya.

(2) Penyusuan dilakukan untuk paling lama dua tahun, dan dapat dilakukan penyapihan dalam masa kurang dua tahun dengan persetujuan ayah dan ibunya.[37]

Sementara kepada isterinya, sang suami berkewajiban memberikan nafkah dan menyediakan seluruh keperluan penyusuan anak. Bagi isteri yang sudah ditalak *raj'iy* [*al-muthallaqah*] dan masih dalam masa *'iddah*, selain nafkah, suami juga wajib memberikan upah yang adil baginya dan bagi perempuan lain yang menyusukan anaknya [*al-murdhi'ah*].[38] Di sini berlaku hukum "keadilan gender" dalam pembagian peran penyusuan anak antara suami dan isteri atau antara laki-laki dan perempuan.

Berkaitan dengan pembagian peran ini, timbul pertanyaan: bolehkah perempuan yang menyusui menuntut upah atas pekerjaan menyusui anaknya dan berapa ukuran upah yang menjadi haknya? Berikut penjelasan Wahbah al-Zuhayli, ulama

---

[35] Ahmad Mushthafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Juz I [Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiy, t.t.], hlm. 185

[36] Wahbah al-Zuhayli, *Op. Cit.*, Juz VII, hlm. 704.

[37] Bab XIV Pemeliharaan Anak, Pasal 104, ayat 1 dan 2, Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

[38] Jalal al-Din al-Suyuthiy, *Op. Cit.*, Juz I, hlm. 687.

terkemuka dari Syria, dalam Kitab *al-Fiqh al-Islâmy wa Adillatuhu*.

Hak Upah Susuan: Penjamin dan Jumlah

Jika seorang perempuan menyusui anaknya sendiri, apakah ia berhak menuntut upah atas susuannya itu? Kepada siapakah sang perempuan itu menuntut upahnya? Jawabannya, tentu tergantung dari kondisi sang perempuan itu sendiri dalam hubungannya dengan suami. Wahbah al-Zuhaily dalam konteks ini menjelaskan tiga kondisi sang perempuan ketika menyusui, dan masing-masing terdapat hukumnya, yang semuanya berkaitan dengan kewajiban nafkah.[39]

Kondisi pertama, menurut ulama Hanafiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah, jika sang perempuan yang menyusui itu masih dalam ikatan perkawinan atau di tengah-tengah *'iddah* dari talak *raj'iy*, maka ia tidak berhak menuntut upah secara spesifik dari susuannya. Karena dalam kondisi ini, sang suami masih berkewajiban memberikan nafkah kepada sang isteri, maka isteri tidak boleh menuntut upah [*ujrah*] yang lain meskipun sebagai imbangan menyusui. Kebutuhan menyusui bisa dimasukkan ke dalam jumlah besarnya *nafaqah* sehari-hari.

Akan tetapi, pada *kondisi kedua*, jika sang perempuan yang menyusui sudah ditalak dan selesai dari *'iddah*, atau dalam *'iddah* wafat, disepakati oleh para ulama bahwa sang perempuan boleh menuntut upah atas susuannya itu, dan ayah dari anak yang disusuinya wajib memberikan upah itu secara adil. Sebab, bagi isteri yang sudah ditalak dan habis *'iddah*-nya atau dalam *'iddah* wafat dalam ketentuan fiqh sudah tidak ada lagi nafkah yang harus diterimanya dari sang suami. Hal ini didasarkan pada Surat *al-Thalâq* [65] ayat 6, [... *fa`in ardha'na la kum fa â`tûhunna ujûrahunna wa'tamirû baynakum bi ma'rûfin...*] [... kemudian jika mereka menyusukan [anak-anak]mu untukmu, maka berikanlah

---

[39] *Ibid.*, hlm. 700-701.

kepada mereka upahnya; dan musyawarahkanlah di antara kamu [segala sesuatu] dengan baik...].

Menurut sebagian ulama Hanafiyah, pada *kondisi ketiga,* jika sang perempuan yang menyusui itu masih dalam *'iddah* talak *bâ`in,* maka ia berhak menuntut upah dari susuannya. Ini didasarkan pada kenyataan hukum bahwa status perempuan yang ditalak *bâ'in* sama dengan perempuan yang tidak memiliki hubungan perkawinan [*al-ajnabiyyah*]: ia tidak lagi memperoleh hak nafkah. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh ulama Malikiyyah. Alasan mereka, surat *al-Thalâq* [65] ayat 6 [*fa`in ardha'na la kum fa â`tûhunna ujûrahunna*] adalah statemen yang tegas tentang tuntutan hak upah atas susuan bagi perempuan yang ditolak *bâ`in.*

Dalam ayat yang sama, terutama pada lafazh ["... *wa in ta'âsartum fa saturdi'u lahû ukhrâ*"] [... dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan [anak itu] untuknya], sang ayah juga wajib memberikan upah yang adil kepadanya, apabila mereka memang *istirdhâ'* [meminta bantuan orang lain untuk menyusukan anaknya].

Sampai kapan hak upah susuan itu berlaku? Mengenai batasan waktu pemberlakuan hak upah susuan, para ahli hukum Islam bersepakat hanya dua tahun saja dari usia anak. Tidak adanya perbedaan ini karena ketegasan [*sharîh al-lafzhi wa al-ma'nâ*] surat *al-Baqarah* [2] ayat 233. Ayat ini menegaskan bahwa seorang ayah wajib memberikan upah susuan kepada perempuan yang menyusuinya sampai dengan usia anak dua tahun. Ini dibebankan karena sang ayah berkewajiban memberikan nafkah kepada anak dan isterinya.

Sedangkan mengenai besar upah susuan, fiqh tidak mengaturnya secara rinci dalam bentuk angka atau prosentase. Ditentukan bahwa upah susuan yang harus diberikan adalah upah *mitsil,* yakni upah kepatutan-sosial yang pada umumnya diterima oleh perempuan lain ketika ia menyusui seorang bayi di tempat dan di mana upah itu diberikan. Keputusan tentang

jumlah besar agaknya diserahkan pada keputusan masyarakat sendiri dengan mempertimbangkan keadilan sosial yang berlaku pada masanya dan saatnya. Tentu saja ukuran keadilan menurut satu masyarakat dengan masyarakat lain berbeda-beda, karena itu besar upah pun dapat berbeda-beda asalkan memenuhi rasa keadilan di antara pihak yang terlibat.

Menyusui dan Implikasi Sosialnya

Persoalan "penyusuan anak" dalam fiqh memang bukan soal *mu'âmalah* biasa, seperti tolong-menolong [*ta'âwun*] atau sewa-menyewa [*ijârah*], yakni begitu pekerjaan atau kontrak selesai, berakhir pula hubungan sosial di antara dua pihak itu. Pekerjaan "penyusuan anak" memiliki implikasi hukum *syara'* yang serius, yakni bisa menggugurkan akad nikah yang telah dilangsungkan atau mengharamkan akad nikah. Setetes air susu yang dialirkan ke dalam mulut sang anak tidak saja berimplikasi pada penumbuhan rasa kekerabatan dan persaudaraan sepersusuan, melainkan juga dapat mempengaruhi mata rantai nasabiyyah.

Apabila seorang laki-laki, pada masa kecilnya, pernah menyusu kepada seorang perempuan, maka disepakati oleh para ulama bahwa ia diharamkan nikah dengan ibu tempat ia menyusu, dan seluruh perempuan yang mempunyai ikatan nasab dengan ibu susuan itu, baik secara vertikal maupun horizontal. Ketentuan ini secara tegas dinyatakan oleh Allah SWT dalam surat *al-Nisâ'* [4] ayat 23:

(حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخـــالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم التي أرضعنكم وأخواتكم مـــن الرضاعة). النساء، ٢٣.

Artinya: "*Diharamkan atas kamu [mengawini] ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang*

perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan..."[40]

Sekalipun ayat di atas hanya menyebutkan ibu dan saudara-saudara perempuan sepersusuan, namun ulama fiqh menyatakan bahwa yang diharamkan tidak terbatas pada ibu dan saudara perempuan sepersusuan saja. Dalam hal ini, ibu susuan dan saudara perempuan sepersusuan berlaku hukum sebagaimana halnya ibu dan saudara perempuan kandung. Imam al-Syafi'i dalam kitab *al-Umm,* setelah mengemukakan ayat tersebut, mengutip hadis Nabi SAW bahwa:

"يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة"

Artinya : *"Apa yang haram karena kelahiran haram juga sebab susuan"*.[41]

Maka jelaslah, implikasi hukum dalam hubungan persusuan memiliki jangkauan seluas hukum dalam hubungan nasab. Implikasi hukum yang umum dikenal adalah keharaman melakukan akad nikah, karena itu masing-masing pihak disebut *mahram.*

Hanya saja, para ulama berbeda pandangan dalam memberikan syarat dan ketentuan hukum tentang susuan yang bisa menyebabkan keharaman nikah tersebut. Titik perbedaan pandang mereka terletak pada soal berapa kali sedotan atau tegukan air susu itu diminum, jenis air susu yang bagaimana, dengan cara apa air susu itu disedot, dan hingga usia berapa bayi itu menyusu. Itulah beberapa poin yang akan menjadi fokus pembahasan berikut.

---

[40] *Al-Qur'ân al-Karîm wa Tarjamatu Ma'ânîhi ilâ al-Lughat al-Indûnisiyyah,Ibid.*, hlm. 120.

[41] *"Fa kullu mâ hurima bi al-wilâdah wa bi sababihâ hurima bi al-radlâ'* " [maka setiap sesuatu yang diharamkan karena kelahiran dan sebabnya, haram pula akibat persusuan]. Baca Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'iy, *al-Umm*, Juz VIII, [Beirut: Dar al-Fikr, 1983], hlm. 332.

Susuan Mengharamkan Nikah: Durasi dan Ukuran

Para ulama fiqh memberi batasan dan ketentuan yang spesifik dan hati-hati tentang susuan yang dapat mengharamkan hubungan pernikahan. Para ulama tidak serta merta mengharamkan pernikahan oleh karena pernah menjalin hubungan persusuan. Ada beberapa persyaratan ketat yang biasa disinyalir oleh para ahli hukum Islam mengenai hal ini.

Pertama, air susu itu berasal dari payudara perempuan tertentu [jelas identitasnya], baik telah atau sedang bersuami. *Kedua,* air susu itu masuk ke kerongkongan anak [*jawf al-radhî'*], baik melalui isapan langsung pada puting payudara maupun melalui alat penampung susu, seperti gelas, botol, dan lain-lain. *Ketiga,* penyusuan itu dilakukan melalui mulut atau hidung [infus] anak yang disusui.

Bagaimana dengan alat injeksi, yang tidak melalui mulut atau hidung? Dalam kasus ini, para ulama berselisih pendapat. Sebagian ulama dari madzhab Maliki mengatakan tetap mengharamkan hubungan pernikahan karena masuknya air susu ke dalam tubuh anak. Sementara ulama dari madzhab Hanafi, madzhab Syafi'i, dan madzhab Hanbali mengatakan tidak mengharamkan hubungan pernikahan di antara mereka, karena tidak melalui saluran yang wajar.

Keempat, menurut ulama madzhab Hanafi dan mazhab Maliki, air susu itu harus murni, tidak bercampur dengan yang lainnya. Apabila air susu itu bercampur dengan cairan lainnya, maka menurut mereka, harus diteliti dulu mana yang lebih dominan. Apabila yang dominan adalah air susu, maka bisa mengharamkan nikah. Tetapi jika sebaliknya, yang dominan adalah cairan lain itu, maka tidak mengharamkan nikah. Berbeda dengan pendapat dari ulama mazhab Syafi'i dan madzhab Hanbali, mereka menganggap air susu yang dicampur dengan cairan lain itu sama saja hukumnya dengan air susu murni dan tetap mengharamkan nikah.

Yang jadi soal adalah apabila air susu itu dicampur dengan air susu perempuan lain. Dalam kasus ini, Imam Abu Hanifah[42] dan sahabatnya, Abu Yusuf,[43] mengatakan bahwa yang haram dinikahi adalah perempuan yang air susunya lebih banyak dalam campuran itu. Akan tetapi, menurut jumhur ulama, termasuk Muhammad bin Hasan asy-Syaibani[44] dan Zufar bin Hudzayl[45] — keduanya ahli fiqh dari madzhab Hanafi—seluruh pemilik air susu yang dicampur itu haram dinikahi oleh anak tersebut, baik air susu itu dalam jumlah yang sama atau salah satunya lebih banyak.

Kelima, menurut ulama mazhab fiqh yang empat [madzhab Hanafi, madzhab Maliki, madzhab Syafi'i, dan madzhab Hanbali], susuan itu harus dilakukan pada usia anak sedang menyusui, yakni sebelum usia dua tahun. Apabila yang menyusu itu berusia lebih dari dua tahun, maka susuannya tidak mengharamkan nikah.[46] Ini didasarkan pada firman Allah SWT

---

[42] Nama lengkapnya adalah al-Nu'man bin Tsabit bin Zuwatha al-Kufiy. Lahir di Kufah pada tahun 80 H, masa Dinasti Umawiyah, dan wafat pada tahun 150 H, ketika Imam Syafi'iy baru lahir. Ia adalah pendiri madzhab Hanafiy. Karya intelektualnya di antaranya adalah *al-Makhârij fiy al-Fiqh*, *al-Musnad*, dan *al-Fiqh al-Akbar*. Baca Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Op. Cit.*, hlm. 72-76.

[43] Nama lengkapnya adalah Ya'qub bin Ibrahim bin Habib al-Anshariy al-Kufiy. Lahir di Kufah pada tahun 113 H, dan wafat pada tahun 182 H. Ia dikenal dengan sebutan *qâdliy*, bahkan *qâdliy al-qudlât* [hakim agung], sebuah jabatan tertinggi dalam lembaga peradilan, yang dipegangnya hingga wafat. Ia adalah murid Imam Abu Hanifah yang menyusun *ushûl al-fiqh* Hanafiyyah, yakni dasar-dasar fatwa hukum yang disepakati Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya. Di antara karya intelektualnya adalah *al-Kharrâj* [sistem keuangan negara], dan *al-Jawâmi'*, buku yang sengaja ditulis untuk Yahya bin Khalid yang memuat perdebatan tentang penggunaan *ra'yu*. Baca Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Op. Cit.*, hlm. 77.

[44] Meski berguru kepada Imam Malik bin Anas dan Imam Syafi'iy, ia dikenal sebagai murid Imam Abu Hanifah, karena seringnya menghadiri kuliah-kuliah Imam Abu Hanifah dan muridnya, Abu Yusuf. Pernah menjadi *qâdliy* pada Khalifah Harun al-Rasyid tapi kemudian mengundurkan diri. Lahir pada tahun 131 H/748 M dan meninggal pada tahun 189 H/804 M. Karya intelektualnya adalah *al-Jâmi' al-Kabîr*, *al-Jâmi' al-Shagîr*, *al-Mabsûth*, *al-Ziyâdât*, *al-Atsar*, *al-Sa'ir*, *al-Muwattha'*. Baca Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Op. Cit.*, hlm. 78.

[45] Nama lengkapnya adalah Zufar bin Hudzayl bin Qays bin Salim al-Kufiy. Lahir di Asfihan pada tahun 110 H/728 M dan meninggal di Basrah pada tahun 158 H/774 M. Ia termasuk sahabat Abu Hanifah yang paling tua dan paling lebih dahulu meninggal. Dia adalah mujtahid mutlak. Baca Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Op. Cit.*, hlm. 76.

[46] Ibn al-Rusyd al-Qurthubiy al-Andalusiy, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, Juz I, [t.tp.: t.p., t.t.], hlm. 27.

dalam surat *al-Baqarah* [2] ayat 233 seperti tersebut di atas, yang intinya menyatakan bahwa sempurnanya susuan itu adalah sampai anak berumur dua tahun [*hawlayni kâmilayni*].

Dengan demikian, susuan yang dilakukan setelah anak berumur dua tahun tidak berdampak pada adanya hubungan kemahraman. Pendapat ini sekurang-kurangnya didukung oleh sejumlah sahabat dan *tâbi'în*, seperti Ali Ibn Abi Thalib, Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Jabir, Abu Hurairah, Ibnu Umar, Umi Salamah, Sa'id ibn al-Musayyab, Atha' dan jumhur ulama [Imam Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Ishaq, al-Tsawriy, dan Abu Yusuf].[47]

Berkaitan dengan *hawlayni kâmilayni* dalam ayat 233 Surat *al-Baqarah* [2] seperti tersebut di atas, timbul suatu soal: apakah penyebutan masa dua tahun itu merupakan batasan wajib atau sekadar keumuman masyarakat Arab saat itu?

Di dalam kitab-kitab tafsir selalu dikemukakan dua pendapat sebagai jawaban. Pendapat *pertama*, dinyatakan bahwa apabila kalimat ini dikaitkan dengan kalimat sesudahnya *li man arâda an yutimma al-radhâ'ah* [*al-itmâm*], maka berarti *hawlayni kâmilayni* adalah batasan waktu yang tidak bersifat wajib. Sebaliknya, pendapat *kedua*, jika kalimat itu dikaitkan dengan *fa in arâda fishâlan*, maka jelas yang dimaksud bukan ketentuan batasan menyusui, melainkan menyapih.[48]

Pada pendapat terakhir, ada dua buah pertimbangan yang bisa dikemukakan. *Pertama*, *syâri'* [Allah] sengaja menciptakan batasan tersebut untuk menghindari percekcokan antara suami dan isteri dan sebagai rujukan apabila mereka berselisih mengenai pokok soal ini. *Kedua*, batasan itu diberikan berkaitan dengan hadis, *mâ ya<u>h</u>rumu min al-nasab ya<u>h</u>rumu min al-radlâ'* [apa yang haram sebab nasab, haram juga sebab persusuan]. Dari batasan ini dijelaskan bahwa susuan yang dilakukan di luar batas

---

[47] Ibnu Katsir, *Op. Cit.*, hlm. 351.

[48] 'Abd al-Rahman al-Kamal Jalal al-Din al-Suyuthiy, *al-Durr al-Mantsûr fiy al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Juz I, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.], hlm. 688.

waktu tersebut tidak memiliki dampak hukum apa-apa berkaitan dengan nasab.[49]

Mayoritas imam madzhab berpendapat bahwa tidak menjadi *mahram* sebab persusuan kecuali dilakukan sebelum umur dua tahun. Jika ada seorang anak yang usianya di atas dua tahun menyusu, maka ia tidak bisa dihukumi *mahram*. Ketentuan ini ditegaskan oleh al-Turmudzi, dalam *bâbu mâ jâ'a anna al-radhâ'ah lâ tuharrimu illâ fiy al-shaghari dûna al-hawlayni,* dari Qutaybah, dari Abu 'Uwanah, dari Hisyam, dari 'Urwah, dari Fathimah binti al-Mundzir, dari Ummi Salamah berkata bahwa Rasulullah SAW bersabda:

"لا يحرم من الرضاعة إلا ما فتق الأمعاء وكان قبل الفطام".

Artinya : *"Tidak menjadi mahram orang yang sepersusuan kecuali sebelum bayi tersebut disapih [dipisah dari ibunya]".* [50]

Hal yang sama juga didasarkan pada sabda Nabi Muhammad SAW, riwayat al-Turmudziy, bahwa:

"لا رضاع إلا فتق الأمعاء وكان قبل الحولين".

Artinya: *"Bukan saudara sepersusuan kecuali sebelum 2 tahun."*

Sedangkan dalam riwayat al-Bayhaqiy dan lainnya, dijelaskan bahwa:

"لا رضاع إلا ما كان قبل الحولين".

---

[49] Diriwayatkan oleh Ibn Jarir dari Abi al-Dluha bahwa dia mendengar Ibn 'Abbas berkata ayat *wa al-wâlidât yurdli'na awlâdahunna hawlayni kâmilayni* menunjukkan *lâ radlâ'a illâ fiy hadzayn al-hawlayni.* Baca Jalal al-Din al-Suyuthiy, *Ibid.*, hlm. 688. Baca juga Muhammad al-Raziy Fakhr al-Din Ibn al-'Alamah Dliya' al-Din 'Umar, *Tafsîr al-Fakhr al-Râziy wa Mafâtih all-Ghayb*, juz V, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.], hlm. 126-127. Baca juga Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, [Riyadl: Dar 'Alim al-Kutub, 1997], hlm. 350. Bandingkan dengan al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz III, hlm. 161-162.

[50] Oleh Ibnu Katsir, hadis ini dinilai *hasan shahîh*. Baca al-Hafidh 'Imad al-Din Abi al-Fida' Ismail Ibn Katsir al-Qurasyi al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, [Riyadl: Dar 'Alam al-Kutub, 1997/1418], hlm. 351.

Artinya: *"Tidak bisa disebut saudara sepersusuan kecuali menyusunya sebelum berusia dua tahun"*. [51]

Dalam riwayat Ibn 'Adiy, al-Daruquthniy, dan Bayhaqiy dari Ibn 'Abbas dinyatakan bahwa: "Tidak dinamakan menyusui kecuali dalam usia dua tahun."[52] Dengan perkataan lain, *[lâ hukma li al-radhâ' ba'da al-hawlayni]*,[53] yakni tidak terkena hukum apa pun dalam konteks *mahram* bagi anak-anak yang menyusu setelah berusia dua tahun.

Berbeda dengan Dawud al-Zhahiri,[54] dalam pandangannya susuan anak yang telah besar pun dapat mengharamkan nikah. Hal ini didasarkan pada sebuah riwayat dari 'Aisyah yang menyatakan bahwa Sahlah binti Suhail suatu hari bertanya kepada Rasulallah SAW: "Ya Rasulullah, Salim itu telah menjadi anak yang besar. Ia tinggal bersama saya dan Abu Huzaifah dalam satu rumah. Salim pernah melihat saya ketika sedang berpakaian di rumah. Sedangkan Allah telah menjelaskan bahwa laki-laki tidak boleh berduaan dengan perempuan yang bukan mahram atau melihat aurat perempuan. Lalu bagaimana pendapatmu?" Rasulullah SAW menjawab: "Susukan dia, se-

---

[51] Baca Jalal al-Din al-Suyuthiy, *Op.Cit.*, hlm. 689. Baca juga al-Jaziri, *Op. Cit.*, hlm. 250-251.

[52] HR. al-Daruquthniy.

[53] Dalam redaksi Ibn Umar dan Ibn 'Abbas riwayat dari Ibn al-Mubarak, dari Yunus bin Yazid, dari al-Zuhri, adalah *Lâ radlâ'a ba'da al-hawlayni.* Abi Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayi al-Qur'ân*, Juz II, [Beirut: Dar al-Fikr, 1995], hlm. 233. Juga terdapat dalam Abu Ishaq al-Syairazi, *al-Muhadzdzab fiy Fiqh al-Imâm al-Syâfi'i*, Juz II, [Semarang: Maktabah wa Mathba'ah, t.t.], hlm. 155. Hadis yang dikemukakan oleh al-Jaziry ini juga dikutip oleh al-Syairazy dilengkapi dengan sebuah cerita Abu Musa al-Asy'ari.

[54] Nama lengkapnya adalah Dawud bin Ali bin Dawud bin Khalaf al-Isbihani. Biasa dipanggil Abu Sulaiman. Lahir di Kufah pada tahun 202 H/818 M, dan wafat di Baghdad pada tahun 270 H/884 M. Ia dikenal sebagai pendiri madzhab *fiqh Dhahiriy*, tekstualis. Madzhab ini pernah berkembang pesat pada abad ke IV H. Ia menolak penafsiran baik melalui logika maupun *qiyâs*. Dawud semula adalah pengikut madzhab Syafi'iy yang fanatik. Ia bahkan pernah menulis dua buah buku biografi imam Syafi'iy. Di antara karya intelektualnya adalah *Ibthâl al-Qiyâs*, *Khabar al-Wâhid*, *al-Hujjah*, *al-Khushûsh wa al-'Umûm*, dan *al-Mufassar wa al-Mujmal.* Semuanya dalam bidang *ushul al-fiqh*. Buku *fiqh*nya yang berisi fatwa-fatwanya dan sebuah buku komentar atas pandangan-pandangan Imam al-Syafi'iy adalah *al-Kâfiy fiy Maqâlat al-Muthallabi.* Baca Abdullah Mushthafa al-Maraghiy, *Op. Cit.*, hlm. 111-112.

hingga ia menjadi anak [susuan] engkau". Sahlah pun kemudian menyusui Salim sebanyak lima kali.

Jumhur ulama tidak sependapat dengan al-Dhahiri. Jumhur ulama menganggap kasus yang terjadi pada Sahlah binti Suhail merupakan *rukhsah* [keringanan hukum] baginya.[55] Karenanya, kasus tersebut tidak bisa dijadikan standar dalam penetapan hukum [keharaman nikah disebabkan susuan].

Selain pokok-pokok soal di atas, juga muncul suatu masalah: berapa banyak susuan yang dapat mempengaruhi hukum kemahraman? Menjawab soal ini, para ulama juga berbeda pendapat.

Ulama-ulama Syafi'iyyah dan Hanafiyyah[56] menyatakan bahwa batas minimal susuan yang memiliki implikasi kemahram-an adalah lima kali susuan yang terpisah [*khams radhâ'atin mutafarriqatin*]. Ditegaskan oleh Ahmad al-Syarbâshiy, Profesor dari Universitas al-Azhar, lima kali susuan itu selain terpisah juga harus mampu mengenyangkan dan dilakukan tidak lebih dari dua tahun.[57] Ini sesuai dengan hadis Nabi SAW riwayat Abu Hurairah: "*wa lâ yuharrimu minar radhâ'i illâ khamsu radha'âtin mutafarriqâtin kulluhunna fil hawlayni*" [dan tidak mengharamkan [nikah] sebab susuan kecuali dilakukan lima kali susuan secara terpisah, yang semuanya dilakukan dalam masa dua tahun].[58] Mahmud Syaltut, *Syaikh al-Azhar* Mesir, malah memasukkan ketentuan lima kali susuan ini sebagai salah satu prinsip umum penyusuan anak dalam Islam.[59] Pendapat ini didasarkan pada

---

[55] Ibn al-Rusyd, *Op. Cit.*,, hlm. 28.

[56] Bandingkan dengan tulisan Ba'lawiy. Menurutnya, madzhab Syafi'iy menetapkan batas minimal lima kali susuan, sementara Abu Hanifah dan Malik berpendapat bahwa sekali susuan saja juga bisa membuat kemahraman. 'Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin 'Umar Ba'lawiy, *Bughyat al-Mustarsyidîn*, [Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabiy wa Awladuhu, 1936], hlm. 244.

[57] Baca Ahmad al-Syarbâshiy, *Yas'alûnaka fiy al-Dîn wa al-Hayât*, Jilid V, [Beirut: Dar al-Jayl, t.t.], hlm. 128.

[58] Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'iy, *al-Umm*, Juz VIII, [Beirut: Dar al-Fikr, 1983], hlm. 332.

[59] "*lâ yahrumu minar radlâ' illâ khamsu radla'âtin fa aktsara*". Mahmud Syaltut, *al-Fatâwâ*, [Damaskus: Dar al-Qalam, t.t.], hlm. 285.

tiga alasan. *Pertama,* pada hadis yang diriwayatkan 'Aisyah. Nabi SAW kepada 'Aisyah berkata *"ardhi'îhi khams radha'âtin"* [susukanlah ia lima kali susuan]. 'Aisyah bercerita, awalnya Al-Qur'an mengajarkan sepuluh kali susuan [*'asyr radha'âtin ma'lûmâtin*], tetapi kemudian ajaran ini di*nasakh* menjadi lima kali susuan [*khams radha'âtin ma'lûmâtin*].[60]

Kedua, pada hadis 'Aisyah:

"لا تحرم المصة والمصتان ولا الرضاعة والرضاعتان".

Artinya: "*Satu atau dua kali isapan dan satu atau dua kali susuan tidak mengharamkan (nikah).*[61]

Dan *ketiga,* bahwa batas minimal susuan yang dapat membentuk daging dan tulang adalah lima kali susuan. Ini pendapat Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Zubair, 'Atha', Thawas, Imam al-Syafi'iy, Ibn Hazm, dan mayoritas *Ahl al-Hadîts*.[62]

Berbeda dengan pendapat di atas, ulama-ulama Malikiyah dan Hanabilah menyatakan bahwa yang disebut menyusu itu bisa dalam kadar sedikit dan juga bisa banyak. Ini didasarkan pada tiga alasan. *Pertama,* pada keumuman[63] ayat 23 surat al-Nisa'[4], yang berbunyi (وَأمهاتكم التي أرضعنكم) [..*wa ummahâtu-kumul lâtî ardha'nakum*] [.. dan ibu-ibumu yang menyusui kamu]. Dalam ayat ini, tidak dibatasi kadar sedikit atau banyak-nya air susu yang mesti masuk ke dalam mulut sang anak. *Kedua,* didasarkan pada hadis Nabi SAW: (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) [*yahrumu minar radhâ' mâ yahrumu minan nasab*]

---

[60] Hadis Riwayat Muslim, Abu Dawud, al-Nasa'i, dari 'Aisyah. Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'iy, *al-Umm*, Juz VIII, [Beirut: Dar al-Fikr, 1983], hlm. 332. Baca juga Ibn al-Rusyd al-Qurthubiy al-Andulusiy, *Op. Cit.*, hlm. 27.

[61] Diriwayatkan oleh Jama'ah kecuali Bukhari, lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, [Beirut: Dar al-Fikr, 1987], hlm. 89. Hal ini juga pendapat al-Syafi'iy, *Op. Cit*, Juz VIII, hlm. 332.

[62] Sayyid Sabiq, *Op. Cit*, Jilid II, hlm. 90.

[63] Ini sesuai dengan kaidah *"al-'ibratu bi 'umûmil lafdhi lâ bi khushûshis sababi"*. Baca Manna? al-Qathathan, *Mabâhist fiy 'Ulûm al-Qur'ân*, (t.tp.: Mansyurat al-Ashr al-Hadist, 1973), hlm. 82.

[apa yang diharamkan sebab nasab juga diharamkan sebab sepersusuan].[64] Hadis ini oleh Ibnu Rusyd diartikan bahwa: [*annal murdhi'ata tanzilu manzilatal ummi*] [sesungguhnya perempuan yang menyusui menempati kedudukan ibu kandung], [*az-zawju minal murdhi'ati yanzilu manzilatal abbi*] [suami dari perempuan yang menyusui menempati kedudukan bapak].[65] Dan *ketiga,* didasarkan pada pemahaman *radhâ'* sebagai suatu perbuatan yang berkaitan dengan *tahrîm* [membuat menjadi haram].

Atas dasar tiga alasan ini, disimpulkan bahwa sedikit atau banyak dalam menyusu tidak mempengaruhi hukum keharaman nikah. Selagi ia menyusu, maka hukum haram untuk menikah tetap berlaku. Ini konsekuensi hukum dari keumuman ayat persusuan dalam surat al-Nisa' [4] ayat 23 dan hadis yang berkaitan dengan ini.[66] Pendapat ini didukung oleh Ali Ibn Abi Thalib, Ibn 'Abbas, Sa'id bin al-Musayyab, al-Hasan al-Bashri, al-Zuhri, Qatadah, Hamad, al-Awza'iy, al-Tsawri, Imam Abu Hanifah, Imam Malik bin Anas, dan riwayat dari Ahmad.[67]

Sementara Abu 'Ubaid, Abu Tsawr, Dawud al-Zhahiri, dan Ibn al-Mundzir menyatakan lain bahwa susuan yang berdampak kemahraman minimal tiga kali susuan atau lebih. Pendapat ini didasarkan pada teks hadis "*lâ tuharrimul mashshatu wa lâl mashshatâni*" [satu atau dua kali isapan menyusu tidak mengharamkan (nikah)].[68] Karena itu, baru dalam hitungan tiga isapan ke atas, menyusu dapat menyebabkan kemahraman.

Mementaskan seluruh pendapat para ulama dalam tulisan ini kian meneguhkan watak ketidaktunggalan fiqh dalam menyikapi realitas sosial. Teks suci atas satu ketentuan hukum ter-

---

[64] Lihat Abdurrahman al-Utsmaniy, *Rahmat al-Ummah fiy Ikhtilâf al-A'immah,* Juz I, [Beirut: Dar al-Fikr, t.t.], hlm. 89.

[65] Ibn al-Rusyd, *Op. Cit.,* hlm. 26-27.

[66] Wahbah al-Zuhailiy, *Op. Cit.,* hlm. 710-712.

[67] Sayyid Sabiq, *Op. Cit,* Jilid II, hlm. 90.

[68] *Ibid.*

buka untuk ditafsiri. Dalam konteks penyusuan anak, setidaknya ada dua determinasi yang berimplikasi terhadap keharaman menikah, yakni usia anak menyusu [*sinn al-radhî'*] dan ukuran susuan [*miqdâr al-radhâ'ah*]. Sekitar dua hal pokok ini para ulama berbeda standar dalam menentukan batas minimal. Anehnya, dalam semua ragam pendapat tersebut selalu saja memiliki legitimasi teks hadis sebagai sandaran hukum. Teks bagi para ulama masih menjadi pusat penafsiran yang handal. Mengapa kita tidak bisa keluar dari teks untuk bertanya: substansi apa yang menyebabkan hubungan persusuan dapat menghalangi orang untuk menjalin hubungan pernikahan? Adakah unsur-unsur biologis atau kimiawi yang dengan menyusu seseorang bisa memiliki hubungan darah atau DNA? Apa di balik makna hadis "*yahrumu min al-radhâ'ah mâ yahrumu min al-wilâdah*" [apa yang haram karena kelahiran haram juga sebab susuan]. Apa pula makna di balik teks hadis "*mâ yahrumu min al-nasab yahrumu min al-radhâ'* [apa yang haram sebab nasab, haram juga sebab persusuan].

Dua hadis terakhir tampak mengaitkan sebab persusuan dengan kelahiran dan nasab. Kelahiran atau nasab mengharamkan hubungan pernikahan karena satu sama lain terikat oleh hubungan darah. Adakah hubungan persusuan juga menyebabkan adanya ikatan darah? Inilah satu soal yang juga penting dijawab dalam kerangka kita menjelaskan hubungan persusuan dengan keharaman melakukan hubungan pernikahan.

Penyapihan: Kapan Dilakukan?

Dalam tradisi kita, dikenal luas istilah "penyapihan anak". Yakni, masa pemutusan atau pemberhentian penyusuan anak dari ibunya. Oleh masyarakat, cara ini dilakukan dengan berbagai bentuk. Di antaranya adalah dengan memisahkan [paksa] anak dari pergaulan ibunya sehari-hari, atau sang ibu memakan makanan yang membuat rasa air susunya tidak disukai oleh anak, sehingga sang anak tidak lagi mau menyusu. Ini dilakukan dengan berbagai motif. Di antaranya adalah karena memang

sudah tiba saatnya anak untuk disapih, akibat ada masalah dengan payudara ibu, atau karena keengganan ibu untuk menyusui anaknya.

Berkaitan dengan kasus ini, Al-Qur'an tegas menyatakan bahwa batas waktu boleh menyapih sebaiknya adalah ketika anak telah berusia dua tahun. Batas waktu ini berkait dengan batas maksimum kesempurnaan menyusui. Karena itu, sifat batas waktu ini tidak imperatif [*ghairu mulzimun bih*], tetapi lebih sebagai keutamaan dan kesempurnaan. Apabila memang hendak disapih sebelum batas maksimum ini, maka sebaiknya dimusyawarahkan dan dipertimbangkan secara matang antara bapak dan ibunya. Musyawarah penting dilakukan untuk menjamin hak-hak anak dalam memperoleh kehidupan dan kesehatan yang layak, dan jangan sampai penyusuannya membuat kesengsaraan [*madharat*] bapak maupun ibu anak itu. Ini ditegaskan dalam surat *al-Baqarah* (2) ayat 233, surat *Luqmân* (31) ayat 14, dan surat *al-Ahqâf* (46) ayat 15:

(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تكلف نفس إلا وسعها، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك، فإن أراد فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما...). البقرة، ٢٣٣.

Artinya: "*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua*

tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya...." QS *al-Baqarah* (2) ayat 233.

(ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك، إلي المصير). لقمان، ١٤.

Artinya: *"Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu bapaknya; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu."* QS *Luqmân* (31): 14.

(ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا، حملته أمه كرها ووضعته كرها، وحمله وفصاله ثلاثون شهرا). الأحقاف، ١٥.

Artinya: *"Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan ... "* QS *al-Ahqâf* (46): 15.

Padahal boleh jadi penyapihan ini, terutama apabila kurang dari dua tahun, bisa berdampak negatif bagi anak. Oleh karena itu, ketentuan Allah di atas menjadi penting baik dalam konteks pemeliharaan hak-hak anak untuk memperoleh susuan maupun dalam konteks penghargaan hak-hak ibu untuk menikmati kesehatan dan kenyamanan dalam kehidupannya.

Berdasarkan dua pertimbangan ini, Allah memberikan keringanan [*rukhshah*] bisa menyapih anak kurang dari usia dua tahun, asalkan telah dimusyawarahkan di antara bapak dan ibu. Sebab diakui dalam kenyataan kehidupan anak-anak ada di antara mereka yang sudah mampu memakan makanan yang keras [*taghaddi*] sebelum berusia dua tahun. Akan tetapi, dalam

konteks ini diperlukan pertimbangan yang masak dan kehati-hatian yang tinggi dari orang tua. Karena merekalah yang paling menyayangi dan mengetahui rahasia anak. Orang tua dilarang melakukan hal-hal yang me-*madharat*-kan anak. Demikian juga anak tidak boleh menjadi *madlarat* bagi kehidupan orang tuanya.

Perselisihan Menyusui: Alat-alat Bukti

Menghindari kesimpangsiuran dan perselisihan dalam menetapkan siapa yang benar-benar pernah menyusui seorang anak atau bukan, ulama fiqh menetapkan dua alat bukti yang bisa digunakan untuk itu. Kedua alat bukti itu adalah *iqrâr* [pengakuan] dan *syahâdah* [kesaksian].

Iqrâr yang dimaksud dalam konteks ini adalah pengakuan dari pihak laki-laki dan perempuan yang akan melangsungkan pernikahan. Ketentuannya adalah sebagai berikut: apabila keduanya mengaku sebagai saudara sepersusuan, maka pengakuan itu sah dan berakibat pada ketidakbolehan mereka menikah. Tetapi, apabila pengakuan itu dikemukakan setelah pernikahan dilangsungkan, maka secara otomatis ikatan pernikahan mereka batal demi hukum. Jika mereka tidak mau cerai dengan suka rela, maka hakim berhak memaksa mereka untuk cerai atau diceraikan oleh keputusan hakim.

Pengakuan ini juga bisa datang dari salah satu pihak: ibu susuan atau kedua orang tua laki-laki atau perempuan. Pengakuan mereka juga memiliki kekuatan hukum yang sama, yakni bisa membuat ikatan pernikahan mereka tidak sah [disebabkan *maẖram*].[69]

Alat bukti kedua adalah *syahâdah*. Yakni, kesaksian yang dikemukakan oleh orang yang mengetahui secara pasti bahwa

---

[69] Pengakuan [*iqrâr*] dalam hirarki alat-alat bukti menurut ajaran Islam menempati posisi tertinggi. Jika ada seorang perempuan yang mengaku bahwa ia pernah menyusu kepada seseorang, maka kesaksiannya langsung diterima. 'Abdurrahman bin Muhammad bin Husain bin 'Umar Ba'lawiy, *Bughyat al-Mustarsyidîn*, [Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabiy wa Awladuhu, 1936], hlm. 244.

laki-laki dan perempuan itu saudara sepersusuan. Jumlah saksi yang umum disepakati oleh ulama fiqh adalah minimal dua orang saksi laki-laki atau satu orang saksi laki-laki dan dua orang perempuan.[70] Ulama fiqh masih memandang kesaksian perempuan separo dari kesaksian laki-laki, bahkan dinegasikan dari subjek saksi. Namun secara pasti, para ulama fiqh masih berbeda pendapat tentang komposisi kesaksian seorang laki-laki atau seorang perempuan, atau empat orang perempuan.

Di sini, ulama madzhab Hanafi sangat ekstrim dan kaku. Menurutnya, kesaksian seorang laki-laki, seorang perempuan, atau empat orang perempuan tidak dapat diterima. Alasannya adalah perkataan Umar ibn al-Khattab bahwa saksi yang diterima dalam soal susuan hanyalah persaksian dua orang laki-laki. Sementara komposisi saksi yang lain ditolak. Para sahabat saat itu tidak membantah ketetapan Umar ibn al-Khattab. Karenanya menurut ulama Hanafi, ketetapan ini menjadi *ijmâ'* para sahabat. *Ijmâ'* para sahabat resmi dapat dijadikan sandaran hukum.[71] Alasan lain adalah firman Allah SWT. dalam surat *al-Baqarah* [2] ayat 282:

(واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين، فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى). البقرة، ٢٨٢.

Artinya "*...Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki di antara kamu. Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka [boleh] seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatnya ...*"

---

[70] Baca Ahmad al-Syarbâshiy, *Yas'alûnaka fiy al-Dîn wa al-Hayât*, Jilid V, [Beirut: Dar al-Jayl, t.t.], hlm. 128. Lebih jauh ditegaskan bahwa kesaksian selain itu tidak dapat diterima. Dua orang laki-laki saksi atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan itu pun dipersyaratkan harus adil, terpercaya, dan mengetahui secara langsung, tidak karena mendengar, apa yang akan dipersaksikannya.

[71] Ibn al-Rusyd, *Op. Cit.*, hlm. 30.

Sementara ulama madzhab Maliki dan Ibn al-Qasim berpendapat lebih longgar bahwa kesaksian seorang laki-laki dengan seorang perempuan atau kesaksian dua orang perempuan secara hukum dapat diterima. Asal kesaksiannya diungkapkan sebelum dua orang sepersusuan itu melangsungkan akad nikah. Tidak jelas apa alasannya. Menurutnya, kesaksian seorang perempuan sebelum akad dinilai tidak sah, kecuali perempuan itu adalah ibu laki-laki itu sendiri. [72]

Madzhab yang lain juga masih bias gender. Meski menerima kesaksian kaum perempuan, tetapi nilai kesaksiannya dihargai separo dari kaum lelaki. Ini memang sangat ironis. Soal yang menyangkut kehidupan kaum perempuan mestinya adalah justru kaum perempuan yang paling tahu. Karena merekalah yang melakukan dan mengalaminya sendiri dalam soal persusuan.

Menurut ulama madzhab Syafi'i, madzhab Hanbali, dan 'Atha, kesaksian kaum perempuan dapat diterima apabila berjumlah empat orang perempuan.[73] Penerimaan ini dibenarkan justru atas pertimbangan bahwa susuan adalah masalah khusus perempuan. Apabila kurang dari jumlah empat orang perempuan, kesaksiannya tidak diterima, karena dalam persaksian menurut pandangan mereka dua orang perempuan nilainya sama dengan satu orang laki-laki.[74]

Adalah pendapat al-Zuhri, al-Awza'iy, Thawas, dan satu riwayat dari Ahmad yang sedikit berpihak kepada kaum perempuan. Lelaki atau perempuan dalam persaksian menurut

---

[72] *Ibid.*

[73] Baca Ba'lawiy, *Op. Cit.*, hlm. 244-245

[74] Lihat Abdurrahman al-Jaziriy, *Op. Cit.*, Juz II, hlm. 271-277. Lebih jauh, Imam al-Syafi'i memberikan syarat bahwa saksi perempuan selain [1] tidak boleh kurang dari empat orang, juga harus [2] merdeka, [3] baligh, dan [4] adil. Ini adalah pendapat 'Atha bin Abi Rabah. Alasannya adalah karena Allah SWT membolehkan kesaksian perempuan dalam agama dengan perbandingan dua orang perempuan setingkat satu orang lelaki. Baca al-Syafi'iy, *Ibid.*, Juz VIII, hlm. 335.

mereka bernilai sama. Oleh karena itu, kesaksian kaum perempuan dalam urusan penyusuan anak, meskipun satu orang, dapat diterima. Argumentasi mereka didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh 'Uqbah ibn al-Haritsah bahwa Ummu Yahya menikahi anak perempuan Abi Ihab, kemudian datang budak perempuan hitam berkata: (قد ارضعتكما) [*qad ardha'tukumâ*] [sungguh, saya telah menyusui kamu berdua]. Setelah kasus ini diadukan kepada Nabi SAW, Nabi pun melarangnya untuk melangsungkan pernikahan.[75] Ini artinya bukan saja kesaksian kaum perempuan yang dapat diterima, tetapi juga kesaksian hamba sahaya. Dengan demikian, baik perempuan maupun lelaki, merdeka atau pun budak, memiliki nilai kesaksian yang sama. Dalam kasus penyusuan anak, jumlah saksi minimal dua orang.

Bank Air Susu Ibu: Alternatif dan Hukumnya

Seperti berkali-kali diuraikan di muka, Air Susu Ibu [biasa disingkat ASI] merupakan makanan dan sekaligus minuman terbaik bagi bayi. Di dalamnya terkandung berbagai unsur sumber daya yang dibutuhkan bayi untuk tumbuh kembang. ASI berfungsi menjaga, memperkuat, dan melindungi bayi. Selain itu, ASI juga membantu proses pembentukan serta mengkilatkan kulit bayi.

Semua ini bisa terjadi karena ASI mengandung sel-sel hidup yang secara aktif melindungi bayi dari berbagai bahaya virus. Sel-sel hidup ini adalah antibodi yang berasal dari *leucocyte*, yaitu sel darah putih, yang terdiri atas *granulosit, limfosit,* dan *monosit* yang masuk ke dalam saluran cerna bayi melalui ASI. ASI juga mengandung *immunoglobulin* berupa fraksi protein jaringan tubuh yang mengandung antibodi, yang melindungi dinding usus dari kuman yang bisa menyebabkan infeksi.[76]

---

[75] Sayyid Sabiq, *Op. Cit*, Jilid II, hlm. 95.

[76] Majalah *Ayahbunda*, Edisi Khusus, No. 9, 3-16 Mei 1991, hlm. 51.

Karena demikian pentingnya ASI, dan disadari sepenuhnya kemanfaatan dan keunggulan ASI yang kadar gizi dan energinya pasti lebih baik ketimbang air susu hewan atau air susu buatan, sementara para ibu kini banyak yang tidak mau menyusui anaknya,[77] maka para ilmuwan dan ahli kesehatan kini mengantisipasi keadaan ini dengan mendirikan Bank ASI. Yakni, suatu tempat persediaan air susu manusia untuk dikonsumsi terutama oleh para bayi yang dikumpulkan berasal dari para ibu dan perempuan beragam ras, negara, dan agama. Segala jenis air susu itu dicampur dalam satu wadah yang siap sedia untuk dikonsumsi. Dengan adanya bank ini, maka para ibu yang mengkhawatirkan anaknya tidak bisa minum ASI atau takut hak anak atas ASI terabaikan, bisa teratasi tanpa harus digantikan dengan air susu hewan atau air susu buatan.

Dengan demikian, bank ASI dimaksudkan sebagai sebuah lembaga yang menghimpun air susu murni dari para ibu donatur untuk memenuhi kebutuhan ASI. Lembaga ini telah berkembang di Amerika, Eropa, sampai ke Asia, di antaranya Singapura.[78] Dilihat dari segi tujuannya, lembaga ini, sebagaimana bank darah, bermaksud membantu para ibu yang tidak bisa menyusui bayinya secara langsung, sehingga aktivitas mereka tidak terganggu.

Tradisi menyusukan bayi kepada orang lain, dalam ajaran Islam bukanlah sesuatu yang asing. Rasulullah sendiri ketika masih bayi menyusu kepada seorang perempuan Arab Badui yang bernama Halimah al-Sa'diyyah. Perempuan yang menyusukan bayi itu dikenal identitasnya. Sekalipun ulama fiqh membahas persoalan menyusukan anak dari susu perempuan yang telah ditampung dalam suatu wadah, seperti gelas atau botol, namun ulama fiqh berbeda pendapat tentang kebolehannya.

---

[77] Ada beberapa alasan ibu tidak mau menyusui anaknya. Selain alasan kesibukan yang tinggi, juga dewasa ini berkembang alasan untuk memelihara kebugaran payudaranya. Alasan lain adalah payudaranya bermasalah sehingga dilarang melakukan aktivitas menyusui.

[78] Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid V, [Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996], hlm. 1474-1475.

Inti masalah bank ASI dalam perspektif fiqh adalah bukan soal upaya pengumpulan air susu itu dalam satu wadah, karena upaya ini tentu satu hal yang mulia demi memenuhi hak anak atas ASI dan membantu tugas kemanusiaan ibu yang terpaksa tidak bisa melaksanakannya. Melainkan pada implikasi hukum setelah sang bayi meminum air susu tersebut. Yakni, siapakah ibu susuan sang bayi yang sebenarnya? Soal ini muncul sebagai masalah hukum, karena komposisi air susu dalam bank ASI adalah campuran dari beberapa air susu ibu yang memberikannya untuk persediaan bank. Soal lain adalah bolehkah seorang atau beberapa orang perempuan menampung air susunya ke dalam satu wadah untuk disusukan kepada bayi lain, baik sebagai hibah ataupun diperjualbelikan?

Menanggapi hal ini, jumhur ulama [madzhab Syafi'i, madzhab al-Zhahiri, madzhab Maliki, dan madzhab Zaydiyyah] berpendapat bahwa seorang perempuan boleh menampung air susunya dalam suatu wadah dan menjualnya kepada ibu-ibu yang membutuhkan untuk anaknya. Alasan mereka adalah keumuman firman Allah SWT dalam surat *al-Baqarah* [2] ayat 275:

(وأحل الله البيع وحرم الربا). البقرة، ٢٧٥.

Artinya: *"Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"*.

Menurut mereka, air susu ibu adalah sesuatu yang halal, karena itu halal juga diperjualbelikan. Tidak ada perbedan antara air susu manusia dengan air susu hewan untuk dikonsumsi oleh bayi. Dengan demikian, apabila air susu hewan boleh dijualbelikan, maka air susu manusia juga demikian. Oleh sebab itulah, menurut mereka, mengambil upah dari menyusui anak dibenarkan oleh hukum Islam. Bahkan menjadi hak para ibu dari susuannya itu.[79]

---

[79] Baca QS. *al-Baqarah* [2] ayat 233 dan QS. *al-Thalaq* ayat 6.

Syarat mutlak jika bank ASI mau dilakukan, menurut jumhur ulama, adalah para pemilik asal air susu itu harus diketahui identitasnya. Sekalipun donatur air susu itu lebih dari satu asal identitasnya jelas sebetulnya secara hukum tidak jadi soal. Ini menurut madzhab Maliki sama halnya dengan hukum seorang bayi yang disusui oleh beberapa orang perempuan.

Kejelasan identitas perempuan menjadi keharusan karena ada akibat hukum yang cukup signifikan dari proses aliran air susu ke dalam mulut sang bayi, yaitu haramnya perempuan yang menyusui, termasuk kerabat yang bertalian darah dengan perempuan itu [*al-murdhi'ah*], untuk nikah dengan anak yang disusui [*al-radhî'*]. Apabila tidak diketahui identitasnya, maka kepastian hukum keharaman itu pun menjadi kabur dan sulit diindentifikasi siapa ibu susuan dan kerabatnya yang haram dinikahi.

Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat lain. Menurutnya, sekalipun identitas pemilik air susu itu diketahui, hukum memperjualbelikan ASI tetap *makrûh*. Alasannya, seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Qudamah [ahli *fiqh* madzhab Hanbali] adalah karena adanya riwayat yang menyatakan bahwa Rasulullah SAW benci terhadap persoalan jual beli ASI ketika diminati pendapatnya oleh para sahabat tentang hal itu.[80]

Lebih tegas dari itu, Abu Yusuf malah melarang jual beli ASI. Menurutnya, air susu yang boleh dijualbelikan hanyalah air susu perempuan hamba sahaya. Karena, status sosial hamba sahaya sendiri sebagai sesuatu yang dapat diperjualbelikan. Meski demikian, Abu Yusuf juga memberikan syarat kejelasan identitas hamba sahaya pemilik air susu tersebut. Ini artinya Abu Yusuf sama dengan melarang jual beli ASI secara mutlak, sebab status hamba sahaya dewasa ini telah tiada. Semua orang secara hakiki dan dasariyah berstatus merdeka, tidak ada lagi status hamba sahaya seperti pada zaman Abu Yusuf hidup.

---

[80] Hadis Riwayat Ahmad bin Hanbal.

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah, Muhammad bin Hasan al-Syaibani, sebagian ulama Hanbali, dan sebagian ulama madzhab Maliki. Menurut mereka, memperjualbelikan air susu manusia dilarang menurut *syara'* sebagaimana juga dilarangnya mengkonsumsi air susu yang telah dipisahkan dari payudara. Alasan mereka, air susu yang telah terpisah dari payudara perempuan telah berubah status menjadi bangkai.[81] Syari'at Islam secara tegas melarang jual beli dan memanfaatkan bangkai. Oleh sebab itu, memisahkan air susu seorang perempuan dan menampungnya dalam suatu wadah, kemudian memperjualbelikannya, sama dengan memperjualbelikan bangkai yang dilarang oleh Allah SWT.[82]

Itulah ragam pendapat para ulama tentang keberadaan bank ASI. Meskipun pendapat di atas dikutip tidak dalam konteks bank ASI, tetapi pendapat mereka menjawab beberapa problem dasar dari bank ASI, yakni menampung ASI dalam satu wadah, mencampur beberapa ASI dari sumber yang berbeda, jual beli ASI, dan konsekuensi hukum sang anak yang meminumnya. Sekali lagi, ragam pendapat ini mengukuhkan pluralitas fiqh dan ketidaktunggalan fiqh dalam merespons setiap masalah-masalah yang berkembang dalam masyarakat.

Apabila pendapat-pendapat di atas diperhatikan, baik yang membolehkan menampung ASI dalam satu wadah dan menjualbelikannya, melarangnya, maupun yang memberikan batasan-batasan tertentu, terdapat benang merah yang bisa kita tarik dalam konteks bank ASI yang berkembang dewasa ini. Seperti ditegaskan Abdussalam Abd Rahim as-Sukari [ahli fiqh Mesir], yang terpenting dari semua itu adalah keharusan kejelasan identitas pemilik air susu itu dan keharusan memberitahu identitas itu kepada pihak yang bertanggung jawab terhadap anak

---

[81] Tidak dijelaskan lebih jauh mengapa bisa dikatakan menjadi bangkai. Apakah di dalam air susu manusia terdapat ruh kehidupan yang melekat dalam payudara, sehingga begitu air susu lepas dari payudara lepas pula ruh kehidupan itu. Argumen ini tidak diketahui secara pasti.

[82] Baca QS. *al-Mâ'idah* [5] ayat 3: *Ḫurrimat 'alaykumul maytatu wad damu wa laḫmul khinzîr*.....[Diharamkan atas kamu (memakan) bangkai, darah, dan daging babi...]

yang menyusu. Ini penting diperhatikan dan menjadi keharusan, karena perempuan pemilik air susu itu beserta kerabat yang bertalian darah dengannya memiliki hubungan *mahram* dengan sang bayi yang meminum air susunya. Tanpa identitas yang jelas dan pemberitahuan yang benar dapat menimbulkan ketidakpastian hukum tentang *mahram*, dan ini berbahaya dalam silsilah keturunan jika terjadi pernikahan di antara mereka. Meskipun banyak perempuan yang memberikan atau menjual air susunya ke dalam bank ASI, asalkan diketahui identitasnya secara pasti, sebetulnya konsekuensi hukumnya bisa dijangkau.

Kecuali dua pendapat yang terakhir, dengan mempertimbangkan tujuan mulia pendiriannya, sebetulnya keberadaan bank ASI tidak bertentangan dengan hukum *syara'* apabila persyaratan-persyaratan di atas dipenuhi. Apalagi jika bank ASI melakuan kontrol yang ketat terhadap setiap sumber air susu donatur [tanpa mencampurkan ASI yang berasal dari berbagai perempuan], maka upaya tersebut bisa sejalan dengan pendapat jumhur ulama di atas. Namun demikian, al-Syarbashiy mengingatkan bahwa bank ASI yang berkembang dewasa ini tidak melakukan pemisahan secara ketat antara masing-masing air susu donatur. Bahkan, ada kecenderungan mencampur seluruh ASI yang diterima oleh lembaga ini. Oleh sebab itu, sulit untuk dilacak identitas perempuan donor air susu itu, yang akibatnya bisa diduga keras akan terjadi perkawinan antar anak yang mengkonsumsi air susu yang berasal dari bank ASI dan perempuan atau dari keturunan yang bertalian darah dengan sumber ASI itu.[83] Perkawinan seperti ini tegas dilarang oleh *nash syar'iyyah*, bahkan dinyatakan sebagai perkawinan yang dilarang untuk selamanya.[84]

---

[83] Jika demikian yang terjadi, menurut al-Syarbashiy, maka susuannya tidak mengharamkan perkawinan antar anak dan ibu susuan. Ini dikemukakan karena kenyataan sumber air susu yang tidak diketahui secara mutlak perempuan mana yang memberikan susu kepada siapa. Baca Ahmad al-Syarbâshiy, *Op. Cit,* Jilid V, hlm. 129.

[84] Baca QS. *Al-Nisâ'* [4] ayat 23: *hurrimat 'alaykum ummahâtukum wa banâtukum wa akhawâtukum wa 'ammâtukum ....*

Oleh sebab itu, menurut al-Sukari, *madharat* dari wujud bank ASI dewasa ini dinilai lebih besar ketimbang manfaat yang bisa diperolehnya. Sesuai dengan kaidah fiqh bahwa: (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) *[dar'ul mafâsid muqaddamun 'alâ [awlâ min] jalbil mashâlih]*,[85] ["menolak suatu ke*madharat*an lebih didahulukan daripada mengambil suatu kemanfaatan"], maka membolehkan bank ASI harus dipertimbangkan masak-masak. Di samping itu, jaminan bersihnya air susu dari berbagai penyakit yang diderita perempuan donor sulit dideteksi dan dihindari. Dengan demikian, ia berkesimpulan bahwa bank ASI yang berkembang dewasa ini tidak dapat dilegalisasikan oleh *syara'* dengan alasan سد الذريعة *[sadd li al-dzarî'ah]* [menutup seluruh jalan yang bisa menimbulkan bahaya yang akan timbul].[86]

Akan tetapi dalam soal implikasi hukum dari bank ASI, Nahdlatul Ulama (NU) dalam Keputusan Muktamarnya ke-25 di Surabaya pada tanggal 20-25 Desember 1971, menyatakan sebagai berikut:

Pengumpulan [air] susu [ibu] oleh rumah sakit dari kaum ibu yang diberikan pada bayi-bayi yang dirawat dalam rumah sakit tersebut bisa menjadikan *mahram radhâ'*, dengan syarat: [1] Perempuan yang diambil air susunya itu masih dalam keadaan hidup, dan berusia 9 tahun Qamariyyah (kira-kira), [2] Bayi yang diberi air susu itu belum mencapai umur 2 tahun, [3] Pengambilan dan pemberian air susu tersebut sekurang-kurangnya 5 kali, [4] Air susu itu harus dari perempuan tertentu, [5] Semua syarat yang tersebut di atas harus benar-benar yakin (nyata).[87]

---

[85] Penjelasan *qa'idah* itu secara lengkap dan panjang lebar dapat dibaca pada 'Izz al-Din Abd al-'Aziz bin 'Abd al-Salam, *Qawâ'id al-Ahkâm fiy Mashâlih al-Anâm*, [Beirut: Dar al-Jayl, 1980], hlm. 17. Dapat juga ditemukan pada Ahmad bin Muhammad al-Zarqa, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, [Damaskus: Dar al-Qalam. 1989], hlm. 205-206. Baca juga Ali Ahmad al-Nadawiy, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah, Mafhûmuhâ, Nasy'atuhâ, Tathawwuruhâ, Dirâsatun Mu'allafâtihâ, Adillatuhâ, Muhimmatuhâ, Tathbîqâtuhâ*, [Damaskus: Dar al-Qalam, 1994], hlm. 207

[86] Sebagian besar data tentang bank ASI, apabila tidak terdapat rujukan primer dari pendapat yang dikutip, diambilkan dari Tim Redaksi, *Ensiklopedi Hukum Islam, Op.Cit.*, hlm. 1476-1477.

[87] Keputusan hukum ini diambilkan dari Kitab *I'anât al-Thâlibîn*, karya Sayyid Bakri al-Dimyâthiy (w. 1300 H.), Juz III, hlm. 287, dan Kitab *Mîzân al-Kubrâ*, Juz II, hlm. 138. Lihat KH Abdul Aziz Masyhuri (Penyusun), *Masalah Keagamaan, Hasil dari Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul*

Meski tidak secara definitif menyebut bank ASI, tetapi dari sifat-sifat yang diberikan atas masalah ini mirip dengan apa yang disebut bank ASI. Keputusan Muktamar NU ini sungguh jelas, yakni menjadi *mahram radhâ'*, bagi sang bayi yang meminum air susu dari bank ASI. Tetapi persyaratan yang diberikan juga sangat ketat, sebagaimana telah dijelaskan di atas dalam pandangan ulama Syafi'iyyah. Dengan ketatnya persyaratan ini, *mafhûm mukhâlafah*-nya, jika ada salah satu syarat yang tidak terpenuhi, maka meminum air susu tersebut tidak menjadikannya *mahram radhâ'*. Membaca kemungkinan bank ASI dewasa ini, besar kemungkinan tidak memenuhi keseluruhan persyaratan ini. Oleh karena itu, dalam pandangan NU, apabila cara kerja bank ASI tidak seperti yang dipersyaratkan maka tidak bisa menjadikan sang bayi sebagai *mahram li al-radhâ'*.

Penutup

Demikian sedikit penjelasan tentang "menyusui" [*al-radhâ'ah*] dan berbagai soal yang mengitarinya dalam pandangan fiqh [yurisprudensi hukum Islam]. Pandangan ini adalah khas fiqh yang dalam pendekatan kontemporer, yang mensyaratkan tinjauan multi-dimensional, tentu banyak hal yang perlu dilengkapi. Oleh karena itu, penyempurnaan pendekatan dalam mengkaji setiap masalah yang berhubungan dengan "menyusui" menjadi penting dilakukan. Misalnya, pendekatan bio-medis, pendekatan kesehatan, dan pendekatan psiko-analisis, yang tidak dilakukan dalam kajian di atas, juga penting diterapkan untuk membaca kadar komposisi kimiawi air susu ibu, implikasi medis, psikis, dan sosial terhadap transmisi air susu ibu kepada bayi, etika menyusui dan cara merawat air susu ibu agar *hygienist*. Tinjauan ini sesungguhnya sangat diperlukan agar kajian fiqh tidak melulu bersifat *legal-formal-syar'iyyah*, melainkan lebih kontekstual dan transformatif sesuai dengan kompleksitas masalah yang dihadapi.

Ulama, Ahkâm al-Fuqahâ' fiy Muqarrarâti Mu'tamarât Nahdlatul 'Ulamâ' wa Musyâwarâtihâ, Surabaya: Kerjasama PP RMI–Dinamika Press, 1977), hlm. 251.

KELUARGA BERENCANA DALAM ISLAM

Syafiq Hasyim

Pendahuluan

Keluarga Berencana (*family planning*) merupakan salah satu persoalan yang kini menjadi agenda pembicaraan dalam Islam khususnya kaitannya dengan fiqh dan hak-hak perempuan. Sebagaimana persoalan-persoalan "baru" lainnya, KB juga menjadi kontroversial dalam Islam. Kontroversi itu di sekitar persoalan, apakah KB dibolehkan atau tidak dalam Islam.

Sebelum jauh memberikan jawaban atas persoalan di atas terlebih dahulu akan diterangkan beberapa hal mengenai apa saja sebenarnya sumber-sumber otoritatif yang sesungguhnya digunakan dalam tradisi Islam. Pembicaraan tentang tradisi Islam ini sangat penting karena inilah yang menjadi jantung dari Islam itu sendiri. Tanpa sebuah tradisi maka keberadaan Islam ibarat isi yang tidak berwadah.

Sebagaimana kita ketahui bersama, tradisi keagamaan itu tidak berasal dari satu sumber saja. Di dalam Islam setidaknya ada empat sumber tradisi Islam yang otoritatif, yakni Al-Qur'an, hadis Nabi Muhammad, fiqh, dan Syari'ah.[1] Empat hal inilah yang pada dasarnya menjadi sumber tradisi Islam. Namun

---

[1] Di sini penulis ikut pada aliran pemikiran yang membedakan antara fiqh dan syari'ah. Apabila fiqh lebih kepada persoalan-persoalan yang menyangkut hukum Islam secara *ad hoc*, maka syari'ah lebih umum dari fiqh, yaitu segala sesuatu yang menyangkut *human life*.

demikian, sumber-sumber di atas tidak membentuk sebuah perangkat norma Islam (*set of Islamic norms*) yang satu. Di sini sering terjadi inkonsistensi antara satu sumber dengan sumber yang lain. Misalnya, seringkali terjadi inkonsistensi antara apa yang ada di dalam Al-Qur'an dan apa yang ada di dalam hadis. Demikian juga seringkali ada inkonsistensi antara apa yang ada di dalam hadis dengan apa yang ada di dalam fiqh atau syari'ah. Ini memberikan pengertian kepada kita bahwa ketika bicara tentang Islam atau tradisi Islam, maka sesungguhnya sangat sulit kita menemukan bentuknya yang satu. Kita tidak mudah mengatakan bahwa ini Islam tanpa terlebih dahulu melakukan identifikasi secara mendalam terhadap berbagai variasi yang menyusun Islam. Hal ini sangat diperlukan agar kita tidak jatuh dalam generalisasi yang mengatasnamakan Islam.

KB dalam Al-Qur'an

Secara teoretis, dalam struktur pengambilan hukum Islam, Al-Qur'an merupakan sumber pertama yang harus dijadikan pedoman dalam membahas setiap persoalan yang muncul dalam masyarakat Islam. Al-Qur'an adalah sumber yang paling tinggi dan otoritatif bagi ajaran-ajaran Islam. Karena sebagai sumber tertinggi dan paling otoritatif, maka setiap pernyataan yang muncul dari Al-Qur'an oleh kalangan muslim dipahami secara *decisive* [sudah diputuskan dengan pasti] dan tidak boleh dipertanyakan lagi. Meskipun demikian Al-Qur'an tidak berpretensi sebagai buku hukum yang berisi aturan-aturan yang menawarkan solusi praktis untuk problem-problem yang muncul dalam dunia Islam secara langsung. Sebagai sumber nilai Islam yang tertinggi, Al-Qur'an memang terkadang juga bicara soal solusi praktis, namun kebanyakannya berbicara tentang nilai-nilai universal.

Dalam menyikapi Al-Qur'an sebagai sumber nilai tertinggi bagi Islam, di kalangan masyarakat Islam terpecah ke dalam dua golongan. *Pertama*, mereka yang berpendapat bahwa semua

lem kehidupan di atas bumi ini sudah termuat dalam Al-Qur'an. *Kedua,* mereka yang berpendapat bahwa Al-Qur'an hanya memuat prinsip-prinsip umum saja. Dua pendapat ini sebenarnya memiliki alur yang sama yaitu sama-sama beranggapan bahwa Al-Qur'an adalah memuat segala hal yang ada di bumi ini sesuai dengan firman Allah :

(أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا

Artinya: *"Tidak Aku alpakan sesuatu apa pun di dalam al-Kitab (Al-Qur'an)"*. QS. Al-An'am, 6:38.

Sebenarnya pemuatan itu tidak berarti menjelaskan detil-detilnya, akan tetapi hanya meliputi hal-hal yang bersifat prinsip dan universal saja. Adapun detil-detilnya diserahkan kepada ijtihad umat manusia. Hal ini bukan berarti Al-Qur'an tidak lengkap, namun dengan ijtihad ini sesungguhnya Tuhan mengajarkan manusia untuk senantiasa berpikir dan mencari jalan keluar dalam mengatasi segala problem kehidupan. Dengan ini pada dasarnya manusia diberi penghormatan yang sangat tinggi karena mendapat amanah dari Tuhan untuk memakmurkan dunia ini. Seorang feminis muslim berkebangsaan Pakistan, Riffat Hassan, mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan buku suci yang berfungsi memberi petunjuk agar manusia dapat mengaktualkan potensi mereka sebagai manusia yang telah dinobatkan Allah sebagai khalifah Tuhan di bumi.[2]

Dalam kaitannya dengan keluarga berencana (KB) sesungguhnya Al-Qur'an tidak berbicara secara langsung tentang isu keluarga berencana, namun Islam hanya menetapkan kerangka etis bagi isu-isu kontemporer yang muncul, termasuk soal KB. Menurut kalangan Islam yang mendukung KB, sikap diam Al-Qur'an terhadap isu KB merupakan simbol persetujuan Islam. Tokoh yang berpandangan demikian antara lain adalah Fazlur Rahman. Menurut Rahman, ayat-ayat Al-Qur'an yang

---

[2] Riffat Hassan, *Is Family Planning Permitted By Islam?: The Issue of A Woman's Rights To Contraception*, dalam Women Rights and Islam: From The ICPD to Beijing, Paper tidak terpublikasi, hlm. 35.

menyatakan perlunya mengkontrol tingkat populasi kita dan perlunya mempersiapkan masa depan kita bersama tidak lain pada dasarnya adalah isyarat pentingnya dilaksanakan program KB.[3] Namun pendapat yang demikian ini ditolak oleh sebagian kalangan Islam. Mereka menolak keberadaan KB. Abul A'la al Maududi, tokoh Islam garis keras, menyatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dengan sangat jelas telah mengutuk praktik penguburan bayi perempuan yang baru lahir atau membunuh anak-anak sebagaimana dilukiskan dalam surat al-Takwir, ayat 8-9, al-Nahl ayat 57-59, al-An'am, ayat 137, 140, 151, al-Isra ayat 31, dan al-Mumtahanah ayat 13. Dalam sebuah pernyataannya, Maududi berpendapat bahwa apabila pengendalian perkembangan janin anak ini didasari oleh motivasi takut kekurangan rizki dan sumber kehidupan lainnya, maka hal ini akan menjadi sama dengan praktik pembunuhan anak-anak perempuan yang menjadi budaya masyarakat Arab pra-Islam.[4]

Lebih lanjut untuk memperkuat argumennya, kalangan Islam konservatif juga merujuk pada ayat-ayat yang menyatakan bahwa kehidupan merupakan anugerah. Dengan ayat-ayat ini jelas bahwa menghargai kehidupan adalah termasuk menjalankan perintah Allah. Ada pun ayat-ayat yang menjelaskan tentang hal ini antara lain sebagai berikut:

(يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجـــــها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء). النساء، ١.

Artinya : "*Wahai manusia takutlah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari sumber yang satu dan darinya diciptakan pasangannya dan Dia dari keduanya telah mengembangkan laki-laki dan perempuan*" [QS. an-Nisa', 4:1)

[3] Fazlur Rahman, "Religion and Planned Parenthood in Pakistan", dalam *Muslim Attitudes toward Family Planning*, New York, 1972, hlm. 94

[4] Abul Fadh Mohsin Ebrahim, *Biomedical Issues, Islamic Perspective*, Edisi Revisi, A.S. Noorden, Kuala Lumpur, hlm. 52.

(واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم). الأعراف، ٨٦.

Artinya : *"Ingatlah ketika kamu semua sedikit lalu Dia memperbanyak jumlah kamu".* [QS. al-A'raf, 7: 86]

(لقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية، وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله، لكل أجل كتاب). الرعد، ٣٨.

Artinya : *"Dan sungguh Aku utus seorang rasul sebelum kamu dan Aku jadikan bagi mereka pasangan dan keturunan, dan tidak ada bagi seorang rasul untuk mendatangkan mukjizat kecuali dengan izin Allah, bagi setiap masa ada kitab".* [QS.al-Ra'd, 13: 38]

(والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات). النحل، ٧٢.

Artinya : *"Dan Allah telah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberikan kamu rizki dari yang baik-baik".*[QS. al-Nahl, 16: 72]

(والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماما). الفرقان، ٧٤.

Artinya : *"Dan mereka berkata: wahai Tuhan kami, berikanlah kami isteri-isteri dan anak keturunan kami sebagai permata hati dan jadikanlah bagi kami orang-orang yang bertaqwa sebagai imam".* [QS. al-Furqon, 25: 74]

Selain ayat-ayat di atas, kalangan yang tidak mendukung KB juga mengemukakan ayat-ayat tentang jaminan rizqi dari Allah serta ayat-ayat tentang perlunya menghargai kehidupan

sebagai pendukungnya. Adapun ayat-ayat yang dikutip antara lain adalah:

(ولا تقتلوا أولادكم من إملاق، نحن نرزقكم وإياهم). الأنعام، ١٥١.

Artinya: *"Dan janganlah kamu semua membunuh anak-anakmu karena takut kekurangan, Kami memberi rizki kamu dan juga mereka"* [QS. al-An'am, 6: 151].

(وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها). هود، ٦.

Artinya : *"Dan tidak ada satu pun makhluk melata di atas bumi ini kecuali rizkinya ditanggung oleh Allah"* [QS. Hud, 11: 6].

(ومن يتق الله يجعل له مخرجا، ويرزقه من حيث لا يحتسب، ومن يتوكل على الله فهو حسبه). الطلاق، ٢-٣.

Artinya : *"Dan barang siapa yang takut kepada Allah, maka Dia akan jadikan jalan keluar baginya dan memberikan rizki padanya dengan tanpa diduga dan barang siapa yang bertaqwa atas Allah, maka Ia akan mencukupinya."* [QS. al-Thalaq, 62: 2-3]

Ayat-ayat Al-Qur'an yang dikemukan oleh sementara kalangan Islam untuk menolak keberadaan KB dikritisi kembali oleh Riffat Hassan. Ada beberapa catatan yang diberikan oleh Riffat tentang hal ini sebagai berikut:

1. Ayat-ayat Al-Qur'an yang melarang pembunuhan terhadap anak-anak kecil ditujukan kepada anak-anak yang sudah lahir, bukan untuk mereka yang belum lahir. Berdasarkan alasan ini tidak relevan apabila menyatakan bahwa ajaran Al-Qur'an yang demikian tidak memperbolehkan KB.
2. Yang dimaksud dengan pembunuhan dalam ayat-ayat di atas tidak selalu dipahami sebagai pembunuhan yang sebenarnya, akan tetapi merupakan simbol penanganan untuk anak-anak kecil yang sedang sakit. Dengan mengutip Ghulam Ahmad

Parwez, Riffat menyatakan bahwa makna *qatala* tidak hanya membunuh dengan senjata atau pukulan, akan tetapi juga merendahkan dan menurunkan derajat pendidikan dari yang semestinya.

3. Meskipun Al-Qur'an berulang-ulang menyebut Tuhan sebagai pencipta dan penjamin keberlangsungan seluruh makhluk, ini tidak berarti bahwa Tuhan membebaskan individu atau masyarakat dari tanggung jawab untuk keberlangsungan hidup mereka.

Adapun terhadap kalangan Islam yang mendukung KB, Riffat memberikan catatan sebagai berikut:

1. Ketiadaan perang bukan berarti mengharuskan adanya kedamaian sebagaimana juga tidak adanya sakit tidak otomatis menandakan kesehatan. Pada kenyataannya Al-Qur'an memang tidak menyatakan apa-apa melawan ide KB, namun ini bukan berarti menyokong adanya KB.

2. Masyarakat muslim sekarang sering mendengar bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang memuat segala hal dalam kehidupan mereka. Mereka sangat berharap untuk menemukan pernyataan langsung dari ayat Al-Quran yang menyinggung soal-soal yang sangat penting bagi mereka. Ketika mereka tidak menemukannya, mereka berkata bahwa Al-Qur'an ternyata tidak menyatakan apa-apa tentang sebuah isue atau persoalan. Sikap diam Al-Qur'an terhadap segala isue yang muncul dalam dunia modern, menurut Riffat, telah menciptakan kevakuman teologis dan etik yang oleh berbagai kalangan diisi dengan cara yang berbeda-beda. Selanjutnya, menurut guru besar Studi Islam di Universitas Haviseville ini, apa yang kita butuhkan sekarang adalah melakukan kritik terhadap cara pikir bahwa Al-Qur'an merupakan buku yang lengkap tentang kehidupan. Al-Qur'an bukan ensiklopedia yang menyediakan informasi tentang semua problem, isue dan situasi yang dihadapi manusia. Al-Qur'an juga bukan buku hukum sebagaimana disinyalir oleh Muhammad Iqbal.

Selanjutnya Riffat menandaskan bahwa meskipun Al-Qur'an tidak secara langsung membicarakan persoalan KB, namun persoalan-persoalan seperti ini—termasuk persoalan-persoalan kontemporer lainnya— bisa diletakkan dalam sinaran kerangka etis Islam. Misalnya, bagaimana Al-Qur'an bicara tentang hal-hal prinsip yang disebut dengan hak-hak manusia yang fundamental, seperti 1) hak untuk dihormati sebagai manusia, 2) hak untuk diperlakukan adil dan setara, 3) hak untuk bebas dari tradisionalisme, otoritarianisme, tribalisme, klasisme, sistem kasta, seksisme dan sistem perbudakan, 4) hak untuk menjaga diri dari penganiayaan, 5) hak untuk memperoleh ilmu pengetahuan, 6) hak untuk bekerja atau memiliki kekayaan, 7) hak mendapatkan tempat tinggal yang aman, 8) hak untuk meninggalkan tempat tinggal karena di bawah tekanan, 9) hak untuk mengembangkan perasaan keindahan dan menikmati ciptaan Tuhan, 10) hak untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik.[5]

Berdasarkan uraian di atas tampak sekali bahwa Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan sangat menjunjung tinggi hak asasi manusia. Hak-hak di atas harus diperkenalkan dan dijadikan alat perlindungan bagi umat manusia. Karena kita saksikan mayoritas penduduk muslim hidup dalam situasi politik, ekonomi, budaya dengan tingkat populasi yang sangat tinggi, maka di sini kita butuhkan sebuah perencanaan keluarga. Di sinilah KB menjadi sangat dibutuhkan. Dan beberapa kerangka etis di atas bisa dijadikan landasan bagi pelaksanaan program KB.

KB dalam Hadis

Hadis adalah sumber pengambilan hukum Islam kedua yang mesti dirujuk oleh umat Islam setelah Al-Qur'an. Dalam masalah KB, meskipun tidak ada hadis yang spesifik menyebutnya, namun tampaknya terdapat model pelaksanaan perencanaan keluarga yang direkam oleh hadis, yakni *'azl*. Dalam bahasa

---

[5] Riffat, hlm. 38

modern, *azl*, sama dengan "coitus interruptus", persenggamaan terputus. Namun, secara harfiyah pengertian *azl* adalah pelepasan hormon seks laki-laki dari tubuh perempuan sebelum orgasme. Pertanyaannya adalah apakah *azl* dibolehkan atau dilarang?

Sebenarnya hadis-hadis yang menyinggung persoalan *azl* ini tidak hanya bersifat monolitik, artinya hanya menolak saja, akan tetapi terdapat pula hadis-hadis lain yang mendukung pelaksanaa *azl*. Dengan demikian, di sini terdapat dua kelompok hadis yang saling kontradiktif; *pertama*, yang mendukung dan *kedua* yang menolak *azl*. Untuk melihat tingkat kontradiksinya, berikut ini saya kemukakan dua kelompok hadis di atas.

Adapun hadis-hadis yang tidak membolehkan *azl* antara lain adalah sebagai berikut:

i. Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Muslim yang dicatat dari Aisyah berkaitan dengan sahabat perempuan yang bernama Jundamah binti Wahb. Ia pernah mendengar pertanyaan seputar *azl* yang diajukan kepada Rasulullah. Menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, Nabi berpendapat bahwa *azl* sama dengan sebuah tindakan tersembunyi penguburan bayi-bayi baru. Oleh kalangan yang menolak *azl*, hadis ini dijadikan pedoman pengharaman tindakan tersebut. Selanjutnya kelompok ini berkata bahwa "segala hal pada dasarnya dibolehkan sebelum ada keputusan hukum". Karena jelas *azl* sudah dilarang oleh Rasulullah, maka hukum *azl* juga tidak diperbolehkan.

ii. Hadis lain yang melarang *azl* datang dari Ubaidillah bin Umar yang mengutip Nafih. Dijelaskan bahwa Ibnu Umar tidak mempraktikkan *azl* dan ia mengatakan, "kalau tahu bahwa salah seorang anak saya mempraktikkan *azl*, maka akan aku hukum dia". Sedangkan Ibnu Umar tidak akan memberikan hukuman atas semua tindakan yang diizinkan oleh agama. Dengan demikian berdasarkan riwayat ini maka *azl* dilarang. Selain itu, menurut pendapat beberapa ahli hadis, Ali dan

Abdullah Ibnu Mas'ud juga melarang *azl*. Alasannya karena *azl* sama dengan penguburan bayi. Said Ibn Musayyab juga meriwayatkan bahwa sahabat Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan melarang *azl*.

Namun demikian, selain hadis-hadis yang melarang *azl*, juga terdapat hadis-hadis yang membolehkannya. Hadis-hadis yang membolehkan *azl* ini sekaligus menjadi tandingan atas hadis-hadis yang melarang dilakukannya *azl*. Hadis-hadis tersebut antara lain dikumpulkan oleh Imam As-Syaukani dalam *Nailul Authar*, yang intinya sebagai berikut:

1. Diriwayat dari Jabir (ra), bahwa kalangan sahabat pada masa Nabi sering mempraktikkan *azl* sedangkan masa itu Al-Qur'an masih turun. Dalam sebuah riwayat lain dinyatakan bahwa praktik *azl* ini dilaporkan kepada Nabi, tetapi Nabi diam saja.

2. Riwayat dari Jabir menyatakan bahwa suatu saat pernah datang seorang laki-laki kepada Rasulullah dan berkata, bahwa ia ingin melakukan hubungan seks dengan budaknya tanpa risiko kehamilan, Nabi menjawab agar laki-laki tersebut mempraktikkan *azl*.

3. Riwayat Abu Said yang menyatakan bahwa ia pernah bersama Rasulullah berputar-putar dalam rangka merazia Banu Musthaliq dan menangkap beberapa perempuan saat itu di antara tawanannya. Para sahabat yang ikut serta tergetar hatinya untuk melakukan hubungan seksual. Mereka ingin mempraktikkan *azl*, dan sebelumnya bertanya kepada Rasulullah tentang hal tersebut. Rasulullah mengatakan, kamu tidak usah ragu-ragu, Allah telah menentukan segala apa yang diciptakan-Nya sampai hari akhir.

4. Riwayat Abu Said yang menyatakan bahwa orang Yahudi menganggap *azl* itu pembunuhan kecil. Atas persoalan ini, lalu Rasulullah menyatakan bahwa orang Yahudi salah, jika Allah menginginkan untuk mencipta sesuatu, maka tidak seorang pun yang dapat mengalihkan.

5. Riwayat Umar bin Khattab yang menyatakan bahwa Rasulullah mengharamkan *azl* jika dilakukan tanpa seizin isteri.

Berdasarkan riwayat-riwayat di atas, kita tahu bahwa ternyata *azl* dipraktikkan pada masa Rasulullah, dan Rasulullah sendiri tidak melarang atau memberhentikan praktik tersebut. Kalau kita lihat urutan hadis di atas, pada dasarnya ada dua hal yang patut diperhatikan kaitannya dengan kehalalan *azl*. *Pertama*, *azl* boleh dilaksanakan dengan syarat harus mendapatkan persetujuan dari isteri sebagaimana tercantum dalam hadis riwayat Umar bin Khattab di atas. *Kedua*, *azl* berkaitan dengan kekuasaan Allah yang tidak terbatas. Artinya, apa pun yang dikehendaki oleh Allah untuk terjadi pasti akan terjadi. Hal ini bisa kita lihat nomor 2, 3 dan 4. Dengan demikian *azl* tidak mengancam rencana Allah.

Ada pun hadis riwayat dari Jundamah tentang *azl* itu serupa dengan pembunuhan kecil, hadis tersebut mendapat tantangan dari beberapa hadis yang lain. Hadis yang lain tersebut antara lain riwayat dari Abu Dawud yang menyatakan bahwa seseorang pernah menghadap Rasulullah dan berkata bahwa dia (laki-laki) memiliki budak yang dengannya si laki-laki tersebut melakukan *azl*, karena laki-laki ini tidak mau si budak perempuan melahirkan anaknya, akan tetapi laki-laki itu merindukannya. Lanjut laki-laki tersebut kepada Nabi, orang Yahudi pernah berkata bahwa *azl* termasuk tindakan penguburan bayi perempuan yang hidup. Atas pertanyaan ini lalu Rasul menjawab bahwa orang Yahudi berdusta sebab jika Tuhan menginginkan sesuatu maka tak seorang pun yang dapat mencegahnya untuk berbuat demikian. Narasi Jundamah di atas juga bisa dikaitkan dengan sumber-sumber lain yang secara eksplisit mengizinkan *azl*.

Namun demikian, kalangan ulama berbeda pendapat dalam melihat hadis Jundamah di atas. Ada yang berpendapat bahwa hadis Jundamah di atas mengandung konotasi atas sebuah pilihan yang tidak diinginkan dan bukan merupakan keharaman. Pan-

dangan demikian didukung oleh Baihaqi, salah seorang ulama hadis yang senior. Sedangkan menurut Ibn Qayyim al-Ghazi, bahwa jelas di dalam hadis riwayat Abu Dawud di atas menunjukkan bahwa Nabi menyangkal *azl* sebagai tindakan yang secara total mencegah kehamilan dan juga sama dengan membunuh bayi hidup yang baru lahir. Menurutnya, jika Tuhan menginginkan janin itu dan jika Dia tidak ingin melakukan itu, maka tindakan demikian tidak bisa disamakan dengan mengubur bayi tersebut. Jadi, di sini, sangat berbeda antara mengubur bayi dan *azl*.

Ada catatan yang menarik terhadap hadis di atas yang datang dari Ibnu Hajar, penulis komentar *Sahih al-Bukhari*, dalam kitabnya *Fathul Bari*. Catatan yang diberikan oleh Ibnu Hajar bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Jundamah adalah *dhaif* (lemah) karena dalam kenyataannya hadis tersebut bertentangan dengan hadis-hadis yang lain kaitannya dengan isu yang sama. Bahkan kalangan ahli hadis yang lain ada yang membatalkan keberlakuan hadis tersebut. Dalam hal ini Ibnu Hajar mencatat pendapat al-Tahawi yang menyatakan bahwa sangat mungkin apabila hadis Jundamah ini merefleksikan sikap konfirmatif Nabi terhadap pendapat Ahli Kitab. Menurut Tahawi, Nabi memang sangat kompromis terhadap pandangan-pandangan Ahli Kitab dalam masalah-masalah yang belum ada petunjuknya. Akan tetapi kemudian Allah memberikan wahyu tentang aturan-aturan tersebut yang juga berfungsi menolak apa-apa yang dikatakan oleh kalangan Ahli Kitab. Pendapat al-Tahawi ini juga disepakati oleh Ibnu Rusyd dan juga Ibnu Arabi.

KB dalam Pandangan Fiqh

Lalu bagaimana fiqh memandang KB. Terus terang dikatakan di sini bahwa hukum KB itu sangat tergantung dengan bagaimana hukum *azl* ditentukan. Di kalangan ulama fiqh, terutama pendapat lima madzhab, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali, dan Ja'fari, pada dasarnya semuanya mengizinkan dilakukannya *azl*. Namun di sini sedikit ada perbedaan

mengenai syarat kebolehannya. Madzhab Syafi'i misalnya mengizinkan pemakaian kontrasepsi atau melaksanakan *azl* oleh suami dengan tanpa izin dari isteri, akan tetapi empat madzhab yang lain mengharuskan minta izin terlebih dahulu kepada isterinya. Di kalangan para ahli hukum Islam, pemakaian konstrasepsi hanya dilarang oleh ulama fiqh abad pertengahan berkebangsaan Spanyol dari garis literalis (*zhahiriyah*) bernama Ibnu Hazm al-Zahiri yang juga diikuti oleh beberapa muridnya. Menurut Ibnu Hazm, dengan atau tanpa izin suami, *azl* tetap diharamkan.[6]

Sedangkan seorang ulama terkemuka, Imam al-Ghazali, juga menyatakan kebolehan untuk melakukan *azl*. Al-Ghazali menjelaskan bahwa *azl* sangat berbeda dengan aborsi apalagi dengan penguburan bayi-bayi perempuan hidup yang baru lahir, sebab keduanya merupakan tindakan pembunuhan janin *(the act of felony)* pada saat perkembangan.

Lebih lanjut menurut al-Ghazali, *azl* bisa dilakukan apabila tujuannya adalah untuk menjaga kecantikan perempuan guna menjaga keharmonisan kehidupan seksual atau karena alasan menjaga kehidupan si isteri. Dalam hal ini syari'ah sangat memperbolehkan.

Untuk lebih jelas tentang hukum *azl* di kalangan ahli fiqh, berikut ini saya kemukakan pendapat-pendapat dari madzhab lima:

1. Madzhab Hanafi, dalam hal ini diwakili oleh Imam al-Kasani, menyatakan bahwa hukum *azl* makruh dilakukan oleh seorang suami kalau tidak disertai izin dari isterinya.[7]
2. Madzhab Maliki, dalam hal ini Imam Malik sendiri dalam kitabnya *al-Muwattha* menyatakan bahwa seorang laki-laki (suami) tidak memiliki hak untuk melakukan *azl* tanpa disertai izin dari isterinya.[8]

---

[6] Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, J. 10, hlm. 70

[7] al-Kasani, *Bada'i al-Sana'i*, J. 2 hlm. 334. Perlu diketahui bahwa isteri di sini adalah isteri-isteri yang masih bebas, artinya, belum memiliki anak.

[8] Malik bin Anas, *al-Muwatta*, tercantum dalam *Kitab al-Nikah*, hlm. 409.

3. Madzhab Syafi'i, dalam hal ini Imam Nawawi berpendapat bahwa melakukan hubungan seksual di mana sebelum ejakulasi seorang laki-laki mencabut penisnya dan kemudian proses ejakulasi tersebut dilakukan di luar vagina isteri, hukumnya adalah makruh. [9]
4. Madzhab Hambali dalam hal ini Ibnu Qudamah menyatakan bahwa mempraktikkan *azl* tanpa alasan apa pun adalah makruh, akan tetapi tidak diharamkan. Ibnu Qudamah menganjurkan agar *azl* tidak dilakukan dengan seorang isteri yang belum punya anak kecuali dengan izinnya.[10]
5. Madzhab Ja'fari (salah satu madzhab fiqh dari kalangan Syi'ah) menyatakan bahwa *azl* dengan perempuan yang masih belum punya anak tidak dihalalkan kecuali mendapat izin darinya.

Berdasarkan uraian di atas, mengapa sering kali harus minta izin kepada isteri yang masih belum punya anak, menurut Mohsin Ebrahim karena pada dasarnya seorang isteri juga memiliki hak untuk mempunyai anak. Selain alasan itu, alasan lain adalah praktik *azl* ini sering kali mengurangi rasa kenikmatan dalam hubungan seksual.[11]

Setelah melihat bagaimana kalangan ahli fiqh menentukan hukum *azl*, maka untuk selanjutnya adalah bagaimana metode kontrasepsi modern dalam kaitannya dengan syari'ah Islam. Sebelum lebih panjang membahas soal kontrasepsi dengan menggunakan metode modern, berikut ini terlebih dahulu ingin kami kemukakan tentang persoalan yang sampai saat ini masih menjadi krusial di kalangan ahli fiqh, yaitu bagaimana hukumnya memakaikan IUD kepada kaum perempuan? Dalam hal ini sebaiknya dokter-dokter perempuan memberi pengetahuan

---

[9] Lihat Bab tentang Hukum Azl dalam *Sahih Muslim* yang dikomentari oleh Imam Nawawi, J. 3, hlm. 613

[10] Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Bagian 7, hlm. 23-24.

[11] Mohsin Ebrahim, hlm. 58

kepada kaum perempuan untuk menggunakan IUD. Apabila ini tidak mungkin dilakukan maka akseptor perempuan harus ditangani oleh dokter perempuan. Penanganan oleh dokter laki-laki hanya bisa dilakukan ketika dokter perempuan tidak ada yang mampu. Ini pun harus dilakukan tanpa memperlihatkan badan si perempuan.

Dalam hal ini kalangan ulama menyatakan bahwa dokter pria boleh menangani pemasangan IUD terhadap perempuan, akan tetapi harus memenuhi persyaratan sebagai berikut:

1. Dia harus dikenal baik integritasnya.
2. Dia harus tidak pernah berbuat kesalahan karena mendapat godaan (*guilty of seduction*).
3. Si perempuan harus ditemani oleh mahramnya, suaminya sendiri atau dua saksi perempuan karena menurut agama seorang laki-laki diizinkan sendiri dengan dua saksi perempuan.[12]

Dengan demikian, seorang dokter laki-laki tidak boleh sendirian dengan seorang pasien perempuan karena hal ini dilarang oleh Rasulullah sebagaimana diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar bahwa apabila ada laki-laki bersepi-sepi dengan seorang perempuan maka syaitan adalah pihak ketiga. Hadis ini jelas bisa dijadikan pedoman pengambilan hukum untuk kasus pemasangan IUD ini.

Selanjutnya, berikut ini dikemukakan beberapa penjelasan teknis metode KB modern berikut juga bagaimana tanggapan syari'at Islam terhadap persoalan ini sebagai berikut:

1. **Kondom**. Yang dimaksud kondom di sini adalah sarung plastik yang sangat tipis yang dipakai oleh seorang laki-laki ketika penisnya mengalami ereksi sebelum melakukan hubungan seksual. Kondom ini berguna untuk menghalangi

[12] Lihat al-Badjuri atas Syarah Ibnu Qasim al-Guzy dan Matan Abu Syuja, J. 2 hlm. 99

aliran sperma ke dalam uterus guna menghindari terjadinya konsepsi (pembuahan). Adapun keputusan syari'at Islam terhadap metode ini adalah disamakan keputusan terhadap *azl*. Bahkan kalangan mayoritas ulama mengizinkan pemakaian kondom dengan dalih analogi (qiyas).

2. **Vaginal Cap**. Vaginal cap adalah sebuah tutup (cap) dengan lingkaran tembaga yang fleksibel yang dimasukkan ke dalam vagina dengan menggunakan cara-cara tertentu. Vaginal cap ini memiliki ukuran yang berbeda-beda. Seorang dokter dapat menentukan ukuran yang pantas bagi pasiennya setelah mencoba berbagai ukuran tapi dengan syarat tidak menimbulkan iritasi. Sebab jika terlalu kecil atau pendek, maka kemungkinan alat ini akan jatuh atau berubah posisinya selama tindakan aktivitas seksual dilakukan dan akibatnya akan menyebabkan terjadinya perlukaan. Sebelum alat ini dimasukkan, pembunuh sperma harus dimasukkan untuk membunuh sperma. Pemakaian kontrasepsi ini memiliki dua efek samping: *pertama,* alat ini menjadi penghalang (*barrier*) yang melindungi sperma masuk ke cervix. *Kedua,* alat ini harus diberi *spermicide*. Adapun pemakaian alat ini pada dasarnya bisa dilakukan oleh perempuan sendiri ketika mau memasukkan atau ketika mau mengubah posisinya. Seorang perempuan dapat memasukkan alat ini kapan saja sebelum melakukan hubungan seksual. Ada pun status hukum dari pemakaian alat kontrasepsi ini juga dianalogikan dengan hukum *azl*. Dengan demikian syari'at Islam memandang sah seorang perempuan memakai alat ini.

3. **Cervical Cap**. Cervical cap adalah sebuah tutup yang terbuat dari karet kecil. Alat ini berbeda dengan vaginal cap. Apabila vaginal cap dimasukkan ke dalam vagina dan terletak sebelum cervix, maka cervical cap ini mengelilingi cervix. Alat ini merupakan metode kontrasepsi yang sangat tua yang dikembangkan oleh kalangan ilmuwan dan sangat bisa dipercaya. Namun demikian bukan berarti alat ini tidak memiliki kelemahan. Salah satu kelemahan metode

kontrasepsi tua ini adalah keberadaannya yang menghalangi aliran cairan yang dikeluarkan oleh uterus dan cervix. Kekurangan ini kemudian disempurnakan oleh kalangan ilmuwan yang mendesain tutup (*cap*) ini menurut ukuran-ukuran yang berbeda-beda sesuai dengan ukuran cervix-nya masing-masing. Di samping itu juga disediakan katup untuk aliran cairan-cairan yang keluar, termasuk dalam hal ini adalah menstruasi. Alat ini juga melindungi masuk sperma ke dalam uterus.[13] Dengan melihat cara kerjanya, jelas metode kontrasepsi dengan menggunakan alat ini tidak bertentangan dengan syari'at Islam. Sebab alat ini hanya menghalangi jangkauan sperma terhadap sel telur. Hal ini tidak berbeda dengan *azl* karena kedua metode ini sama-sama menghalangi sperma untuk bergabung dengan sel telur. Selama *azl* diizinkan, maka metode ini juga diizinkan.

4. **Spermicide.** Pada masa lalu seorang perempuan memasukkan secarik katun atau benda lain yang sudah dibasahi dengan sabun, juice lemon, minyak pelumas, atau bahan rumah tangga lainnya ke dalam uterus, sebelum melakukan hubungan seksual, sebagai metode kontrasepsi. Metode yang sangat primitif ini tidak terpercaya dan sangat tidak efisien. Metode ini kemudian diganti dengan kontrasepsi yang bersifat kimia seperti salep, tablet, dan obat-obat perangsang lainnya yang diletakkan di vagina sebelum melakukan hubungan seksual. Akan tetapi obat-obatan kimia ini memiliki pengaruh negatif terhadap kesehatan perempuan ketika bahan-bahan diserap oleh vagina kemudian mengalir ke seluruh tubuh.[14] Melihat cara kerjanya yang menyebabkan kemudharatan bagi tubuh manusia maka alat ini tidak diizinkan pemakaiannya oleh syariat Islam.

---

[13] *Family Planning Methode*, ditulis oleh kelompok dokter-dokter dunia Arab di bawah bantuan Regional Arab Federation for Fertility Care.

[14] *Ibid.*

5. **Pil.** Mungkin pil merupakan alat kontrasepsi yang paling populer di seluruh dunia. Berkenaan dengan fungsinya, ada dua tipe utama pil KB ini. *Pertama,* pil yang terdiri dari dua zat, yaitu estrogen dan gestogen. *Kedua* pil yang hanya terdiri dari zat gestogen saja. Tipe pertama ini lebih efisien dan sangat umum digunakan. Biasanya cara pemakaian pil ini adalah setiap hari minum satu dan dimulai dari hari kelima masa menstruasi. Jadi, selama tiga minggu diminum I. Seorang perempuan tidak boleh meminum pil ini selama tujuh hari menstruasi. Memang pil-pil seperti ini sangat mudah didapatkan di pasar-pasar umum, namun tidak terdiri atas bahan-bahan estrogen dan gestogen alami, akan tetapi berasal dari bahan-bahan sintetis yang terdiri dari 19 nortestosteron dan 17 progesteron *alpha-hydroxy*. Beberapa negara telah menyetop penggunaan 17 progesteron *alpha-hydroxy* karena disinyalir menyebabkan kanker. Karena itu, pemakaian pil sebagai alat konstrasepsi ini tidak diperbolehkan. Pemakaian alat ini bisa diperbolehkan jika alat ini benar-benar tidak menimbulkan ke-*mudlarat*-an bagi diri si pemakaianya.

KB dan Politik Negara

Ternyata persoalan KB tidak hanya berhenti pada legitimasi fiqh saja, akan tetapi juga terkait dengan faktor-faktor lain, seperti politik, sosiologis dan lainnya. Dalam hal ini sebagai sebuah program yang diharapkan akan mampu meningkatkan kesejahteraan umat manusia, terutama kalangan perempuan, ternyata KB bukan sesuatu yang bebas dari kepentingan politik pihak-pihak yang berkepentingan baik penguasa maupun kalangan industri. KB sudah bukan didasarkan pada kepentingan perempuan atau laki-laki untuk mencapai kehidupan yang lebih baik, akan tetapi sudah diambil sebagai program pemerintah dan komoditas industrialis.

Pengambilalihan program oleh negara pada satu sisi mungkin membantu para akseptor untuk lebih mudah

mendapatkan fasilitas serta alat-alat KB. Namun sering kali penanganan pemerintah ini berujung kepada pemaksaan. Hal ini disebabkan karena adanya perbedaan antara kepentingan pemerintah dan orientasi individu. Apabila pemerintah menjalankan program KB untuk efisiensi pembangunan, maka individu menjalankan program KB untuk kepentingan kesehatan dan kesejahteraan dirinya. Perbedaan kepentingan ini memang pada suatu saat bisa dipertemukan, akan tetapi lebih banyak pertentangannya.

Di Indonesia misalnya, ada fenomena yang agak ganjil tentang perbedaan kepentingan ini. Indonesia yang konon dinobatkan sebagai negara yang paling berhasil menjalankan program keluarga berencana di mana mantan Presiden Soeharto diberi penghargaan oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa,[15] namun ternyata pelaksanaan program KB ini tidak begitu menggembirakan bagi kalangan perempuan. Salah satu faktor keberhasilan yang menurut kalangan perempuan sangat penting untuk diperhatikan ternyata tidak dihitung. Menurut kalangan perempuan, selain berhasil menurunkan dan mengendalikan tingkat jumlah penduduk, salah satu hal pokok yang harus diperhitungkan adalah dampaknya terhadap peningkatan kesejahteraan kaum perempuan. Hal inilah yang tidak bisa dipenuhi oleh Indonesia. Bagaimana bisa tingkat kematian ibu melahirkan di Indonesia saja ternyata mencapai rekor paling tinggi di Asia Tenggara.

Sebelum krisis ekonomi dan politik diperkirakan tingkat kematian ibu saat melahirkan (*mortality rate*) sudah mencapai 425/100.000. Ini angka yang sangat fantastis sebab di Singapura saja tidak lebih dari 5/100.000. Bagaimana dengan kenyataan yang demikian kita menobatkan diri sebagai negara yang paling berhasil dalam KB. Sungguh sangat ironis.

---

[15] Menurut Sita Aripurnami program KB di Indonesia dianggap berhasil karena dalam dua dekade telah mampu menurunkan tingkat kelahiran dari 5.5 menjadi 3 setiap perempuan. Pertumbuhan penduduk dapat diturunkan dari 2.5 - 2.7 pada tahun 1970 menjadi 1.6 dalam tahun 1991. Lihat Sita Aripurnami, "Keluarga Berencana Sebagai Hak Asasi Manusia: Perspektif Feminis", dalam Imparsial, Okt. 1996. 35.

Ada beberapa sebab mengapa kita mengalami peristiwa yang demikian ini. *Pertama,* pemerintah salah dalam menentukan orientasi kebijakannya sehingga berdampak pada pelaksanaan yang salah pula di lapangan. Perlu diketahui bahwa orientasi pemerintah adalah orientasi target, artinya, bagaimana para petugas KB ini bisa melakukan rekrutmen keanggotaan (akseptor) yang sebanyak-banyaknya tanpa memperhatikan kualitasnya. Akibat orientasi yang demikian ini sering kali rekrutmen dilakukan dengan cara pemaksaan.

Pemaksaan ini tidak hanya terjadi pada level rekrutmen saja, akan tetapi sudah menjalar pada pemakaian alat kontrasepsi. Sehingga dalam melaksanakan pemasangan atau pemakaian alat KB ini, sering kali petugas lapangan atau juga dokter memasangkan atau memakaikan begitu saja alat tersebut tanpa si akseptor diberi tahu lebih dahulu informasi yang seluas-luasnya tentang dampak-dampak negatif yang akan dideritanya pasca pemasangan dan pemakaian tersebut. *Kedua,* tingkat pelayanan kesehatan baik yang berkaitan dengan fasilitas kesehatan maupun yang berkaitan dengan kesiapan SDM masih sangat rendah mutunya di samping juga kekurangan tenaga yang melayaninya. Akibat masih kurangnya fasilitas dan SDM yang mampu ini pada akhirnya menyebabkan pelayanan bagi para akseptor menjadi rendah.

Ketiga, hal yang masih berkaitan dengan faktor pertama dan kedua adalah ketidakterjangkauan tempat maupun biaya oleh para akseptor. Tidak dipungkiri bahwa selama ini tempat-tempat pelayanan kesehatan memang masih sulit dijangkau oleh pengguna pelayanan ini. Keadaan ini sangat terkait dengan paradigma pembangunan sentralistik yang selama ini kita anut. Akibatnya, penduduk yang berada di wilayah terpencil terasa sangat sulit untuk menjangkaunya. Toh meskipun terjangkau, persoalan biaya juga masih menjadi kendala besar dalam pelayanan kesehatan ini.

Lalu yang perlu dipertanyakan di sini adalah bagaimana mekanisme yang digunakan pemerintah selama ini untuk

menekan tingkat pertumbuhan penduduk, sedangkan dasar-dasar pelayanan kesehatan bagi akseptor masih sangat minim sekali? Sita Aripurnami menyatakan bahwa selain faktor-faktor lain, seperti dokter, tenaga kesehatan, dan lain sebagainya, tampaknya yang paling berperan dalam keberhasilan KB ini adalah faktor intervensi kekuasaan melalui kekerasan.[16] Yang dimaksud kekerasan pemerintah di sini tidak hanya bersifat fisik saja akan tetapi juga psikis. Misalnya, sanksi berupa keterlambatan kenaikan pangkat bagi pegawai negeri yang isterinya tidak mengikuti program KB dan lain sebagainya.

Melihat kenyataan yang memprihatinkan di atas, dapat diambil bahwa pelaksanaan KB meskipun mendapat legitimasi agama dan bahkan negara, perlu kita pertanyakan lagi. Yang jelas, selama ini, kehalalan KB telah dimanfaatkan oleh negara untuk kepentingan mereka, yakni meningkatkan efisiensi pembangunan yang dampaknya tidak begitu terasa di kalangan masyarakat bawah. Kalau demikian yang terjadi, maka bisa jadi hukum KB yang halal bisa berubah menjadi haram sebab pelaksanaannya tidak didasarkan pada kepentingan dan kemashlahatan umat manusia. Negara seharusnya tidak usah mencampuri kebijakan teknis KB, akan tetapi cukup memberikan dukungan moral dan material bagi program ini. Pemerintah fungsinya, di sini, hanya sebagai fasilitator saja, sedangkan yang menentukan adalah rakyatnya. Dalam hal ini negara harus berpedoman pada sebuah kaidah fiqhiyyah yang menurut saya bisa berlaku universal, yaitu

"تصرف الراعي على الرعية منوط بالمصلحة"

Artinya :"*Kebijakan imam itu harus diikutkan dengan kemashlahatan umatnya*".

Jelas bahwa melaksanakan KB yang dilakukan dengan kekerasan serta tidak memperhatikan kepentingan rakyat bukan

---

16 *Ibid.*

merupakan kebijakan yang berpijak atas kepentingan rakyat. Setiap kebijakan yang bertentangan dengan rakyat berarti melanggar hukum Tuhan. Bukankah dikatakan bahwa *vox populi, voc Dei*, suara rakyat adalah suara Tuhan.

Untuk itu, dalam hal ini negara harus mengubah kebijakannya yang tadinya menggunakan pendekatan kursif (memaksa) menjadi kebijakan yang menggunakan pendekatan volunteristik (kesukarelaan). Kebijakan yang menggunakan pendekatan kesukarelaan inilah tampaknya yang sesuai dengan hak asasi manusia.

KB dan Perempuan

Selama ini berkembang pemikiran di kalangan masyarakat awam bahwa alat kontrasepsi KB hanya efektif dipakai oleh kalangan perempuan saja. Pemikiran demikian sebenarnya tidak hanya berhenti sampai di sini, akan tetapi berlanjut pada kesimpulan bahwa kalau begitu KB merupakan kewajiban perempuan. Pemikiran seperti ini sebenarnya tidak muncul begitu saja, akan tetapi sangat berhubungan erat dengan peristiwa sosial, politik, budaya bahkan industri yang melingkupinya.

Memang perlakuan masyarakat terhadap kaum perempuan selama ini baik disengaja maupun tidak sengaja telah menyebabkan kaum perempuan senantiasa menjadi objek. Objek apa saja, bisa objek laki-laki; objek negara, dan objek masyarakat. Perlakuan masyarakat yang demikian ini didukung oleh kebijakan politik negara di mana perempuan baik pada level publik maupun domestik (keluarga) masih diperlakukan diskriminatif. Baik perlakuan masyarakat maupun kebijakan negara yang bias gender ini pada akhirnya bermuara pada *world view* (pandangan dunia) kebudayaan kita yang masih menganut pola-pola aturan kebapakan (patriarkhi; *the rule of the fathers*).

Dalam kaitan dengan KB, perempuan sekali lagi juga masih menjadi objek. Pertanyaannya adalah bagaimana sesungguhnya hubungan KB dan perempuan? Apakah KB menjadi kewajiban

perempuan ataukah menjadi hak? Secara historis, dalam konsep yang mungkin sederhana sesuai dengan zamannya, KB sebenarnya tidak hanya dilakukan oleh kalangan perempuan saja. Bahkan dalam sejarah Islam, pertama kali yang melakukan KB bukannya kaum perempuan, akan tetapi justru kaum laki-laki dengan metode *azl*-nya itu. Sebagaimana disebutkan di atas, *azl* adalah semata-mata tindakan suami karena ia tidak ingin memiliki anak. Karena itu, tindakan *azl* ini oleh beberapa kalangan fuqaha harus dimintai persetujuan lebih dahulu kepada isteri, sebab isteri juga memiliki hak untuk mempunyai anak, terutama bagi isteri-isteri yang masih belum punya anak.

Namun sejarah ternyata berbalik. Sekarang justru yang melaksanakan KB adalah kaum perempuan. Hal ini, menurut Sita Aripurnami, bersumber pada cara pikir bahwa karena yang melahirkan selama ini adalah kaum perempuan, maka segala sesuatu yang menyangkut pada persoalan keluarga diserahkan kepada perempuan, termasuk perempuanlah yang harus menggunakan alat-alat kontrasepsi.[17] Selain ditunjang oleh pola pikir yang demikian, juga ditunjang oleh kalangan industri memang lebih banyak menyediakan alat-alat kontrasepsi yang dipakai oleh kaum perempuan.

Sebagai manusia, pilihan apa pun yang dilakukan oleh kaum perempuan dijamin oleh Deklarasi Hak Asasi Manusia. Tidak ada kekuatan apa pun di dunia ini yang boleh memaksanakan kehendak terhadap kaum perempuan termasuk dalam hal ini adalah pemaksaan KB. Karena ini merupakan bagian dari hak asasi manusia, maka KB sesungguhnya bukan merupakan kewajiban perempuan.

Dalam deklarasi internasional hak-hak asasi manusia artikel 16 dinyatakan bahwa laki-laki dan perempuan, sepanjang mereka telah sampai pada batas umur pernikahan, maka mereka memiliki hak untuk mendapatkan jodoh dan membentuk keluarga tanpa mendapat tekanan dari mana pun baik karena

---

[17] Sita, *ibid.*

alasan ras maupun agama. Keduanya memiliki hak yang sama baik pada saat, selama maupun sesudah pekawinan. Berdasarkan deklarasi ini, maka jelas bahwa perempuan memiliki hak sepenuhnya dalam merencanakan keluarga, termasuk apakah dia mau punya anak atau tidak punya anak, mau melahirkan atau tidak mau melahirkan. Hal ini diperkuat lagi oleh hasil Konferensi Internasional Kependudukan dan Pembangunan (ICPD) yang dilaksanakan di Kairo tahun 1994, di mana kaum perempuan memiliki hak reproduksi yang harus dijunjung dan dihormati.

Dengan demikian, sebenarnya kita sudah tidak punya alasan lagi untuk menyatakan bahwa KB merupakan kewajiban perempuan saja. Kalau kita mau jujur, sebagai umat Islam, kita harus kembali kepada sejarah awal pemberlakuan konsep ini dalam Islam. Hal ini bukan berarti kaum laki-lakilah yang seharusnya melakukan KB, tapi KB bisa dilakukan oleh siapa saja. Yang penting di sini tidak ada unsur pemaksaan dan juga harus disertai oleh kelengkapan informasi agar pelaksanaan KB tidak merugikan umat manusia.

Penutup

Berdasarkan catatan-catatan di atas, dapat disimpulkan bahwa keputusan Islam terhadap hukum keluarga berencana pada dasarnya sangat tergantung pada apakah KB itu *mashlahah* atau tidak bagi umat manusia. Kemashlahatan ini harus menjadi kunci utama karena dampak dari pemakaian alat kontrasepsi adalah manusia sendiri yang menanggungnya. Untuk mencapai kemashlahatan bersama, maka kepentingan negara atau siapa saja yang sifatnya merugikan akseptor KB harus dibersihkan.

ISLAM DAN MASALAH KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN

Badriyah Fayumi

Pendahuluan

Sejarah dunia mencatat betapa perempuan sering kali diperlakukan secara nista. Pada banyak peradaban besar, perempuan dianggap sebagai "setengah manusia", "manusia kelas dua", "makhluk pelengkap" dan sebagainya, yang hak dan kewajiban bahkan keberadaannya di dunia ditentukan oleh laki-laki.

Kalangan elite Yunani Kuno menempatkan perempuan sebagai makhluk tahanan yang "disekap" dalam istana. Kalangan bawahnya memperlakukan perempuan sebagai barang dagangan yang diperjualbelikan. Bila sudah menikah, para suami berkuasa penuh terhadap isterinya. Peradaban Romawi menempatkan perempuan sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ayahnya. Setelah kawin, kekuasaan pindah ke tangan suami. Kekuasaan ini sangat mutlak, termasuk kewenangan untuk menjual, mengusir, menganiaya, dan membunuh. Fakta pahit tersebut terus berlangsung sampai abad ke-6 Masehi. Masyarakat Hindu praabad ke-7 Masehi sering menjadikan perempuan sebagai sesajen bagi para dewa. Hak hidup perempuan yang bersuami harus berakhir pada saat kematian suaminya: isteri harus dibakar hidup-hidup pada saat mayat suaminya dibakar. Sedang dalam masyarakat Cina terdapat petuah-petuah kuno yang tidak memanusiakan perempuan. Ajaran Yahudi menganggap

perempuan sebagai sumber laknat karena ia yang menyebabkan Adam terusir dari surga. Ayah berhak menjual anak perempuan kalau ia tidak memiliki anak laki-laki. Dalam tradisi Nasrani pun nasib perempuan sangat menyedihkan. Dalam sebuah konsili yang diadakan pada abad ke-5 Masehi dinyatakan bahwa perempuan tidak memiliki ruh yang suci. Pada abad ke-6 sebuah konsili menyimpulkan bahwa perempuan adalah manusia yang diciptakan semata-mata untuk melayani laki-laki.[1]

Tradisi Arab Jahiliyah menghalalkan dibunuhnya seorang bayi hanya kerena ia terlahir sebagai perempuan. Pada acara pernikahan, para tetamu memberi ucapan kepada mempelai *bil hanaa' wal-banin* (selamat, semoga memperoleh keturunan laki-laki). Setelah menikah, perempuan menjadi hak penuh suami dan keluarganya. Ketika suaminya meninggal, ia tidak bisa menjadi pewaris melainkan benda yang diwariskan.[2]

Ilustrasi yang memilukan di atas menggambarkan kepada kita betapa perempuan selalu menjadi korban kekerasan dari masa ke masa. Dalam bentuk yang tidak persis sama, kekerasan terhadap perempuan terus terjadi sampai kini.

Fakta bahwa perempuan rentan terhadap tindak kekerasan telah mendorong masyarakat dunia untuk memberikan perhatian serius terhadap hal ini. Dalam resolusi yang disahkan oleh Majelis Umum PBB tahun 1993 dinyatakan bahwa kekerasan terhadap perempuan mencakup - tapi tidak terbatas pada - kekerasan fisik, seksual, dan psikologis yang terjadi dalam lingkup keluarga, masyarakat dan negara di mana negara bertindak sebagai pelakunya.

Selanjutnya, resolusi itu juga memberikan rincian tindakan yang termasuk dalam kategori kekerasan. Dalam lingkup keluarga, kekerasan mewujud dalam tindakan-tindakan seperti pemukulan, penyalahgunaan seksual atas perempuan kanak-

---

[1] Quraish Shihab, Wawasan Al-Qur'an, cet.II, (Bandung: Mizan, 1996), hlm.296-297

[2] HLM. Fuad Hashem, *Sirah Muhammad Rasulullah*, cet.ke V, (Bandung: Mizan, 1996), hlm.73

kanak dalam rumah tangga, kekerasan yang berhubungan dengan mas kawin, perkosaan dalam perkawinan, pengrusakan alat kelamin perempuan, kekerasan di luar hubungan suami isteri dan kekerasan yang berhubungan dengan eksploitasi.

Dalam masyarakat luas, beberapa tindakan yang bisa disebut kekerasan adalah perkosaan, penyalahgunaan seksual, pelecehan dan ancaman seksual di tempat kerja, dalam lembaga-lembaga pendidikan dan sebagainya, perdagangan perempuan, dan pelacuran paksa.

Dalam lingkup negara, resolusi itu menganggap bahwa negara bisa disebut pelaku kekerasan jika ia melakukan atau membenarkan tindak kekerasan, baik secara fisik, seksual, maupun psikologis.

Saat ini berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan masih kita jumpai di mana-mana: di dalam rumah tangga, di lingkungan kerja, dalam lingkungan sosial, dan dalam kehidupan bernegara.

Yang menjadi pertanyaan kita sekarang bagaimana Al-Qur'an memandang berbagai tindakan kekerasan terhadap perempuan, khususnya kekerasan dalam rumah tangga?

Banyak ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang kekerasan terhadap perempuan. *Uslub* (gaya bahasa) yang digunakan pun beragam; ada yang menyuruh berbuat baik terhadap perempuan, ada yang melarang praktik-praktik yang merugikan perempuan; ada yang dikemukakan sebagai langkah preventif untuk melindungi perempuan dari tindak kekerasan, ada pula yang dinyatakan sebagai langkah kuratif terhadap praktik kekerasan yang dialami perempuan. Ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang kekerasan terhadap perempuan – yang akan diuraikan dalam tulisan ini - adalah : QS Al-Nisaa' : 19, QS Al-Baqarah : 232, QS Al -Baqarah : 228, QS Al-Baqarah : 231, QS Al-Nisaa' 34 – 35, QS Al-Nisaa' : 129, QS Al-Thalaq : 6, dan QS An-Nur : 33

Dari ayat-ayat tersebut, dapat kita ketahui ada banyak persoalan kekerasan terhadap perempuan yang disinggung oleh Al-Qur'an. Menyangkut persoalan kekerasan fisik dan seksual, Al-Qur'an berbicara mengenai pemukulan terhadap isteri yang *nusyuz, ishlah* (rekonsiliasi) sebagai solusi, larangan mengeksploitasi perempuan untuk menjadi pekerja seks, dan larangan melakukan pelecehan seksual. Menyangkut persoalan kekerasan psikis, Al-Qur'an berbicara tentang larangan melakukan *adhal* dan memperlakukan perempuan sebagai benda warisan, larangan menyia-nyiakan isteri dan mantan isteri. Sementara menyangkut masalah kekerasan ekonomi, Al-Qur'an dengan tegas memberikan perempuan hak pemilikan dan pengaturan harta.

Apa yang dikemukakan Al-Qur'an memang tidak mengcakup seluruh persoalan kekerasan terhadap perempuan. Namun demikian, sebagai sebuah kitab suci, banyaknya ayat yang berbicara mengenai kekerasan terhadap perempuan sudah cukup menjadi bukti bahwa Islam sangat memberikan perhatian terhadap upaya penghapusan kekerasan terhadap perempuan.

Sebelum masuk pada pembahasan yang lebih rinci tentang pandangan Al-Qur'an terhadap berbagai bentuk kekerasan, ada baiknya kita mengemukakan terlebih dulu prinsip Islam dalam pergaulan laki-laki dan perempuan, khususnya suami-isteri, karena dalam kenyataanya pada level rumah tangga inilah kekerasan terhadap perempuan paling sering terjadi.

Pola Relasi Suami-Isteri

Pola relasi suami isteri yang ideal menurut Al-Qur'an adalah pola relasi yang didasarkan pada *mu'asyarah bi al-ma'ruf* (pergaulan suami isteri yang baik)/ QS.Al-Nisaa':19, *sakinah, mawaddah wa rahmah* (ketenteraman, cinta dan kasih sayang)/ QS.Al-Rum: 21, serta keseimbangan hak dan kewajiban/QS.Al-Baqarah: 228.

Ayat-ayat ini memberikan pengertian bahwa Tuhan menghendaki perkawinan dan relasi suami-isteri berjalan dalam pola interaksi yang harmonis, suasana hati yang damai, serta keseimbangan hak dan kewajiban. Dengan kata lain, dapatlah dikatakan bahwa *mu'asyarah bil-ma'ruf, sakinah mawaddah wa rahmah* dan keseimbangan hak dan kewajiban merupakan landasan moral yang harus dijadikan acuan dalam semua hal yang menyangkut hubungan suami-isteri.

Pada tataran implementasi, perintah Al-Qur'an ini telah dipraktikkan tanpa basa-basi oleh Nabi Muhammad SAW. Dalam sebuah hadis, Aisyah ra. menjelaskan perilaku simpatik Nabi ketika sedang bersama isterinya di rumah. Aisyah menuturkan:

عن الأسود قال: سألت عائشة: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنع في بيته؟، قالت: كان يكون في مهنة أهله —تعني خدمة أهله— فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة. (رواه البخاري).

Artinya: *Dari Al-Aswad berkata : Saya bertanya kepada Aisyah r.a., "Apa yang dilakukan Nabi SAW di rumahnya?", Aisyah menjawab, "Beliau berada dalam tugas keluarganya (isterinya) –yakni membantu pekerjaan isterinya-, sampai ketika tiba waktu shalat beliau keluar untuk shalat." (HR. Bukhari).* [3]

Dalam riwayat Imam Ahmad, Aisyah merinci pekerjaan Nabi ketika di rumah. Beliau menjahit baju dan sandal, memerah susu kambing, melayani dirinya sendiri, serta melakukan pekerjaan rumah yang umumnya dilakukan oleh pria. Riwayat-riwayat ini menjadi bukti bahwa sebagai pemimpin besar, Nabi tidak ragu mengerjakan tugas-tugas domestik yang sering distereotipekan sebagai pekerjaan perempuan. Ibnu Hajar al-

[3] al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, ed.Dr. Musthafa Dayb *kitab an-Nafaqat bab Khidmah ar-Rajul fi Ahlihi*, hadis ke-5048, juz V, (Beirut: Dar Ibn Katsir al-Yamamah, 1987), hlm.143, juga kitab *as-Shalah bab Man Kana fi Hajati Ahlihi fa Uqimat as-Shalah fa Kharaja*, hadis ke-644, juz I, hlm.239

Asqallani menggarisbawahi hadis ini mengandung motivasi kepada para suami untuk bersikap rendah hati (tawadhu'), tidak arogan, dan mau membantu pekerjaan-pekerjaan isteri/ keluarga.[4]

Perhatian terhadap keluarga menurut ajaran Nabi adalah suatu hal yang memiliki nilai tinggi. Ibadah kepada Tuhan tidak boleh membuat orang lalai kepada keluarganya. Sebaliknya, berbuat baik kepada keluarga akan memperbesar pahala orang yang taat beribadah. Dalam sebuah hadis riwayat al-Hakim:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا قضى أحدكم حجه فليعجل الرجوع إلى أهله، فإنه أعظم لأجره.

Artinya: *Dari Aisyah ra berkata: Bahwa Rasulullah SAW bersabda:"Jika salah seorang di antara kalian telah menyelesaikan hajinya, hendaklah segera kembali kepada keluarganya, karena hal itu akan memperbesar pahala."* [5]

Nabi juga pernah menyuruh Usman bin Affan, menantunya, untuk tidak mengikuti perang Badar karena isteri Usman yang tidak lain adalah putri Nabi sedang sakit. Kepada Usman Nabi berkata,*"Bagimu pahala orang yang menyaksikan dan ikut ambil bagian dalam perang Badar."*[6]

Begitu pentingnya arti isteri dan keluarga, sampai-sampai Rasulullah SAW memberikan kriteria bahwa suami ideal adalah yang bersikap paling baik kepada isteri dan keluarganya, seperti tertera dalam hadis berikut ini:

---

[4] Abu Syuqqah, Tahrir al-Mar'ah fi Ashr ar-Risalah, bab VI, fasal 5, (Kuwait: Dar el-Qalam, 1991), hlm.130

[5] Hadis ini diriwayatkan al-Hakim dari Aisyah ra. Lihat as-Suyuthi, *Shahih al-Jami' as-Shaghir*, hadis ke-745

[6] Abu Syuqqah, *Op.Cit.*, hlm.154

عن ابن عباس رضي الله عنها: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي.

Artinya: *Dari Ibnu Abbas r.a., Rasulullah SAW bersabda, "Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah sebaik-baik kalian terhadap keluargaku."* (HR. Ibnu Majah).[7]

Demikianlah sedikit ilustrasi tentang relasi suami-isteri yang dilakukan Nabi. Dengan setting budaya Arab yang sangat patriarkhis, apa yang dilakukan dan disarankan Nabi adalah sesuatu yang cukup aneh pada masa itu.

Dengan bertindak di atas prinsip *mu'asyarah bil ma'ruf* dan *sakinah, mawaddah wa rahmah,* Rasulullah telah membuktikan bahwa hanya dengan hubungan yang baik dan cara pandang yang positiflah sebuah keluarga akan mendapatkan kehidupan yang dicita-citakan. Ini berarti bahwa semua bentuk kekerasan, baik fisik, seksual, psikis maupun ekonomi sama sekali tidak dibenarkan karena hal itu bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.

Kekerasan Fisik dan Seksual

a. Soal pemukulan terhadap isteri yang nusyuz

Banyak literatur Islam menyatakan bahwa memukul isteri diperbolehkan. Bahkan ada yang berpendapat bahwa memukul isteri adalah cara yang dianjurkan Al-Qur'an untuk memberi pelajaran isteri yang nusyuz. Ayat yang dijadikan dasar pemikiran itu adalah QS. Al-Nisaa' : 34 yang berbunyi :

---

[7] Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, ed.Muhammad Fuad Abdul Baqi, kitab *at-Thalaq bab Husnu Mu'asyarah an-Nisa', hadis ke-1997*, juz I, (Beirut: Dar el-Fikr, t.t.), hlm.636.

(والتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا، إن الله كان عليا كبيرا). النساء، ٣٤.

Artinya: *"Para isteri yang kamu khawatirkan nusyuznya maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar." QS. An-Nisa, 4:34.*

Secara sepintas ayat ini tampak membolehkan pemukulan terhadap isteri. Pandangan ini bisa saja muncul bila kita hanya melihat apa yang tersurat dalam zahir ayat. Pertanyaan yang perlu diajukan kemudian adalah apakah memang pemukulan itu merupakan anjuran Al-Qur'an, ataukah sebagai pintu darurat kecil yang semestinya tidak dilakukan? Pertanyaan ini penting untuk dikemukakan mengingat Al-Qur'an diturunkan pada masyarakat yang demikian tidak memanusiakan perempuan. Jangankan "hanya" dipukul, perempuan pada masa pra-Islam bahkan "berhak" dibunuh, dijadikan benda warisan, dan sebagainya tanpa boleh membela diri. Dengan kata lain, pemukulan terhadap isteri yang nusyuz (meninggalkan rumah tanpa izin atau berbuat "melawan" suami) pada saat itu merupakan bentuk kekerasan yang termasuk "ringan" dibanding perilaku yang biasa dilakukan masyarakat pra-Islam.

Kalau demikian halnya, pernyataan Al-Qur'an yang menjadikan pemukulan sebagai alternatif terakhir bagi suami yang isterinya nusyuz tidak boleh dipahami sebagai anjuran untuk berbuat kekerasan terhadap perempuan. Sebab dalam ayat yang sama dikemukakan cara yang lebih utama dan efektif ketimbang pemukulan itu sendiri, yakni *mauizhah* dan pisah ranjang.

Mauizhah (memberikan nasihat yang baik) dan pisah ranjang (bukan pisah rumah dan bukan saling mendiamkan) sungguh

merupakan metode jitu yang diperkenalkan Al-Qur'an untuk meminimalisir tindak kekerasan berupa pemukulan. Dalam konteks sosial budaya yang begitu permisif terhadap kekerasan, kedua metode yang dikemukakan ayat ini benar-benar menawarkan sesuatu yang melawan arus sekaligus mengakomodir kepentingan perempuan. Sayyid Qutb bahkan menyatakan ayat ini merupakan satu di antara banyak ayat Al-Qur'an yang menginformasikan adanya pergulatan antara tradisi masyarakat versus ajaran Islam di mana Islam dalam posisi perombak tradisi.[8]

Dengan setting sosial budaya yang demikian, menurut hemat penulis, pemukulan terhadap isteri yang nusyuz bukanlah tujuan atau cara yang direkomendasikan melainkan justru merupakan tradisi yang secara bijaksana dikehendaki oleh Al-Qur'an untuk ditinggalkan.

Semangat menghindari pemukulan semakin jelas ketika kita menelaah hadis Nabi. Dalam literatur hadis, sangat sedikit hadis yang berfungsi sebagai *taqyid* (pembatasan) atas cara pertama (*mauizhah*) dan kedua (pisah ranjang). Ini berarti bahwa kedua cara itu dianggap aman dan tidak banyak risiko. Untuk menghindari pemukulan, Rasulullah secara terus terang menganjurkan pisah ranjang saja kepada suami yang melihat tanda-tanda nusyuz pada isterinya. Dalam sebuah hadis dinyatakan :

عن أبي حرة الرقاشي عن عمه: أن النبي فـإن خفتـم نشـوزهن فاهجروهن في المضاجع. رواه أبو داود.

Artinya: *Dari Abu Hurrah ar-Raqqasyi dari pamannya, Nabi SAW bersabda,"Jika kalian khawatir isteri kalian nusyuz, pisah ranjanglah dengan mereka."* HR. Abu Dawud. [9]

---

[8] Sayyid Qutb, *Fi Zhilal Al-Qur'an*, juz I, (Cairo, Dar el-Syuruq, 1985), hlm. 605-606

[9] Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, kitab *an-Nikah* bab *fi Dharb al-Mar'ah*, hadis ke-2145, juz II, (Beirut:Dar el-Fikr, t.t.), hlm.244.

yang memberikan batasan-batasan sehingga bisa dikatakan hampir tidak ada celah untuk membenarkan pemukulan isteri oleh suami.

Dalam sebuah hadis dinyatakan, Nabi melarang para suami memukul isterinya dan menilai mereka yang melakukan hal itu bukanlah suami yang baik. Selengkapnya hadis itu berbunyi:

عن إياس بن عيد الله بن أبي ذباب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تضربوا إماء الله. فجاء عمر رضي الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ذئرن النساء على أزواجهن، فرخص في ضربهن. فأطاف بآل محمد صلى الله عليه وسلم نساء كثير يشكون أزواجهن، فقال رسول الله عليه وسلم: لقد أطاف بآل محم نساء كثير يشكون أزواجهن، ليس أولئك بخياركم. رواه أبو داود.

Artinya: *Dari Iyas bin Abdillah bin Abi Dzubab berkata: Rasulullah SAW bersabda, "Janganlah kalian memukul hamba Allah !", lalu datang Umar r.a. kepada Rasulullah SAW dan berkata , "Para isteri itu berani (melawan) kepada suami mereka," maka Rasulullah SAW memberi dispensasi untuk memukul mereka. Selanjutnya banyak isteri mendatangi keluarga Rasulullah SAW sembari mengadukan suami mereka. Maka Rasulullah SAW pun bersabda, "Sesungguhnya banyak perempuan mendatangi keluarga Muhammad sambil mengadukan suami mereka. Mereka (para suami) itu bukanlah sebaik-baik kalian."* (HR Abu Daud).[10]

[10] *Ibid.*, hadis ke-2146. Lihat juga Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, ed.Muhammad Fuad Abdul Baqi, kitab *an-Nikah* bab *Dharb al-Mar'ah*, hadis ke-1985, juz I, (Beirut: Dar el-Fikr, t.t.), hlm.638.

Dalam hadis riwayat Abu Dawud yang lain Nabi bahkan menolak orang yang ingin bertanya tentang pemukulan isteri. Melalui Umar bin Khattab, Rasulullah SAW bersabda:

" لا يسأل الرجل فيما ضرب امرأته ".

"Janganlah seorang suami bertanya dalam hal apa ia (boleh) memukul isterinya."(HR.Abu Dawud). [11]

Ketidaksetujuan Nabi terhadap pemukulan isteri juga diungkapkan dalam bentuk protes terhadap perilaku yang sering dilakukan orang Arab pada waktu itu. Dari Abu Hurairah, Rasulullah SAW bersabda:

" لا يجلد أحدكم امرأته جلد الأمة ولعله أن يضاجعها من آخر يومه. رواه ابن ماجه.

Artinya: *"Janganlah salah seorang di antara kalian memecut isterinya seperti budak, lalu malam harinya ia tiduri."(HR. Ibnu Majah)*[12]

Sebagai bukti konkrit penolakan Rasulullah terhadap pemukulan isteri, beliau dalam seluruh hidupnya tidak pernah mempergunakan tangannya untuk memukul isteri-isterinya, bahkan pembantunya. Ummul Mukminin Aisyah ra. memberikan kesaksian :

"ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم خادما له ولا امرأة ولا ضرب بيده شيئا". رواه ابن ماجه.

Artinya: *"Rasulullah SAW tidak pernah memukul pembantunya, isterinya, dan tidak pernah memukul apa pun dengan tangannya." (HR. Ibnu Majah)*[13]

---

[11] *Ibid.*, hadis ke-2147, hlm.246

[12] Ibnu Majah, *Op.Cit.*, hadis ke-1983

[13] *Ibid.*, hadis ke-1984

Berbagai kesaksian yang terekam dalam hadis-hadis di atas menjadi dalil yang kuat bahwa pada hakikatnya Islam tidak menghendaki terjadinya pemukulan isteri oleh suami. Dalam ucapan, nasihat dan perilaku hidupnya Rasulullah sebagai panutan umat tidak pernah menganjurkan apalagi melakukan pemukulan terhadap isteri. Oleh karena itu, jika kita sepakat bahwa hadis memiliki fungsi penjelas terhadap Al-Qur'an, maka kita pun bisa mengatakan bahwa sekalipun ada redaksi *wadhribuhunna* dalam Al-Qur'an namun itu bukan untuk dilakukan melainkan untuk dihindari dan ditinggalkan sebagaimana yang dicontohkan Nabi.

b. Ishlah (rekonsiliasi) sebagai solusi

Pertentangan dan percekcokan adalah hal yang sering terjadi dalam perkawinan. Dalam kasus di mana pertentangan itu tidak bisa dicarikan titik temu, maka perceraian adalah jalan keluar yang terakhir. Namun, jika masih ada celah untuk mencari titik temu, Al-Qur'an memberikan solusi terbaik, yakni ishlah atau rekonsiliasi. Baik perceraian ataupun ishlah, sesungguhnya menyiratkan cara-cara damai dalam menyelesaikan perseteruan suami-isteri. Perceraian yang sah dan diputuskan di depan hakim yang adil adalah solusi damai bagi perkawinan yang ternyata membuat pasangan suami-isteri atau salah satu pasangan menderita seumur hidup akibat kekerasan, tekanan dan tindakan menyakitkan yang dilakukan pasangannya. Meskipun demikian, Islam sesungguhnya tidak menghendaki perceraian terjadi. Oleh karena itu, Al-Qur'an menawarkan ishlah sebagai solusi damai yang utama bagi suami-isteri yang terlibat perseteruan atau pertentangan. Allah SWT berfirman :

(وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما، إن الله كان عليما حكيما).

النساء، ٣٥.

Artinya: *"Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimkanlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufiq kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."* (QS An-Nisaa:35).

Ada yang menarik untuk digarisbawahi dalam konsep *ishlah* (rekonsiliasi) yang ditawarkan Al-Qur'an, yakni bahwa ishlah ditempuh dengan melibatkan pihak ketiga, yakni dua orang *hakam* yang mewakili suami dan isteri agar keduanya bisa membantu menyelesaikan persoalan suami isteri itu dengan adil, tenang, tidak emosional, dan tidak main hakim sendiri. Ayat ini mengisyarakatkan bahwa konflik suami-isteri bukanlah persoalan yang tabu untuk diselesaikan di luar rumah. Ayat ini sepertinya juga menepis anggapan yang berkembang bahwa isteri harus menutup rapat-rapat penderitaannya dalam perkawinan. Sebaliknya ayat ini menghendaki perkawinan berlangsung tanpa ada pihak yang dirugikan.

Berdasarkan ayat ini, sudah selayaknya isteri atau suami yang sedang berseteru memanfaatkan lembaga konsultasi, lembaga bantuan hukum atau *crisis center* yang membantu menyelesaikan masalah secara damai, adil, dan tanpa kekerasan.

c. Larangan mengeksploitasi perempuan untuk menjadi pekerja seks

Trafficking atau perdagangan perempuan adalah suatu fakta yang banyak terjadi saat ini, terutama di kota-kota besar. Banyak cara yang dilakukan untuk memaksa perempuan terseret masuk ke sana. Namun, dari berbagai cara dan dalih ada satu tujuan utama dari praktik ini, yakni mengeruk keuntungan material dengan menjadikan tubuh perempuan sebagai umpan. Jelas tindakan ini sangat sadis, karena perempuan tidak saja terampas haknya atas tubuhnya sendiri, melainkan juga tercabik-cabik

cabik kehormatan dan harga dirinya sebagai manusia. Trafficking telah membuat perempuan menderita jiwa dan raga, lahir dan batin.

Jika kita melihat ke masa lalu, fenomena yang terjadi saat ini bukan sesuatu yang baru. Empat belas abad yang lalu, praktek serupa juga pernah terjadi. Kisah sedih itu menimpa seorang perempuan budak bernama Mu'adzah yang dijual oleh majikannya, Abdullah bin Ubayy bin Salul gembong kaum munafik, kepada seorang lelaki Quraisy yang menjadi tawanan Ubayy. Motif Abdullah hanya satu, yakni jika Mu'adzah hamil dan melahirkan anak, lelaki Quraisy itu akan menebusnya dengan jumlah tertentu. Menyikapi hal itu, Mu'adzah yang mukminah itu menolak dan membawa persoalannya kepada Rasulullah Muhammad. Pengaduan ini serta-merta mendapat tanggapan dari langit dan menjadi sebab turunnya (asbabun nuzul) ayat 33 Surat an-Nuur : [14]

(ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا). النور، ٣٣.

Artinya: " *...Dan janganlah kamu paksa budak-budak perempuan kamu untuk melakukan pelacuran sementara mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi ...*" (QS An-Nur, 24: 33).

Dari asbabun nuzul di atas, jelas sekali Al-Qur'an berpihak pada "pemberontakan perempuan" yang berani menentang atasannya yang ingin mengeksploitasi dirinya. Al-Qur'an turun dengan membela perempuan sekalipun ia berstatus budak. Dengan membenarkan sikap perempuan tanpa memandang status itu Al-Qur'an telah menjamin hak semua perempuan untuk melakukan kontrol atas tubuh dan dirinya sendiri.

---

[14] Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adhim*, juz I, (Cairo:Maktabah Dar al-turats, t.t.), hlm. 289

Jika terhadap budak saja Islam demikian melindungi, bagaimana halnya dengan perempuan merdeka? Sudah pasti hukum itu juga berlaku, bahkan dengan derajat yang lebih kuat. Saat ini perbudakan sudah tidak ada di dunia dan itu berarti semua perempuan berstatus merdeka. Ini berarti bahwa eksploitasi seks terhadap perempuan –siapa pun orangnya dan apa pun agamanya- adalah hal yang sangat dikutuk Tuhan.

Dewasa ini kita disentakkan oleh fenomena yang mengiris perasaan. Eksploitasi seks tidak saja terjadi pada perempuan dewasa yang memiliki persoalan ekonomi, keluarga maupun problem sosial lainnya, melainkan juga pada anak-anak di bawah umur yang sama sekali tidak sadar bahwa dirinya sedang menjadi sasaran eksploitasi. Di kota-kota besar seperti Jakarta, Surabaya, Bandung atau Medan, banyak anak-anak perempuan yang dilacurkan. Kian hari jumlah mereka kian meningkat.

Bagaimana masyarakat kita seharusnya bersikap? Sudah saatnya masyarakat memberikan empati terhadap para korban dengan menerapkan sikap yang dinyatakan Allah dalam ayat di atas, yakni

Pertama, bersikap tegas terhadap pelaku eksploitasi seks dengan cara mencegah, menolak dan menghentikan eksploitasi sesuai dengan kemampuan dan wewenang yang dimiliki. Mengingat eksploitasi seks dan perdagangan perempuan sudah menjadi semacam mafia, maka diperlukan lembaga-lembaga yang kuat yang bekerja secara terkoordinir dan sistematis untuk menghentikan praktik pemaksaan tersebut. Isyarat inilah yang bisa kita fahami dari teks ayat :

(ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عـــــرض الحياة الدنيا). النور، ٣٣.

Artinya: "*Dan janganlah paksa budak perempuan kalian untuk melakukan pelacuran jika mereka ingin kesucian.*" QS. Al-Nur, 33.

Kedua, bersikap lapang dada, luas ampunan, menunjukkan empati dan kasih sayang terhadap mereka yang dilacurkan atau dijebak dalam eksploitasi seks. Sikap inilah yang seyogyanya menjadi sikap kolektif masyarakat dan bukan sebaliknya masyarakat malah ikut memberikan cap negatif yang kian memperparah penderitaan korban. Sikap seperti itu sama sekali tidak mengikuti tuntunan Allah SWT yang jelas menyatakan bahwa Ia Maha Pengampun dan Maha Pengasih pada korban yang dipaksa itu. Inilah yang bisa kita fahami dari firmanNya :

(ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم). النور، ٣٣.

Artinya: *"Dan barang siapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah setelah keterpaksaan mereka itu, Maha Pengampun lagi Maha Pengasih."*

Sikap-sikap Qur'ani ini sungguh perlu dimasyarakatkan. Sebab jelas-jelas korban pemaksaan itu memperoleh perlakuan bijak dari Tuhan dan sekaligus memperoleh jaminan bebas dari dosa sebagaimana tertera dalam hadis berikut ini :

رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

Artinya: *"Ummatku terbebas dari dosa kekhilafan, kealpaan, dan keterpaksaan yang ditimpakan kepadanya."*[15]

Jika demikian petunjuk Al-Qur'an dan hadis, adakah alasan bagi kita untuk bersikap seperti hakim suci yang memberi vonis tanpa ampun kepada korban perkosaan? Jawabannya tentu, tidak!

---

[15] Ibid.

d. Larangan melakukan pelecehan seksual dan zina

Dalam Al-Qur'an, pelecehan seksual tidak semata-mata berarti menggoda, berkata jorok, berbuat tidak senonoh, atau melakukan perkosaan terhadap perempuan. Lebih dari itu pelecehan seksual juga berarti pelanggaran terhadap nilai-nilai seksualitas yang luhur. Adanya unsur keji dan buruk dalam suatu perbuatan telah menjadi alasan mengapa perzinaan dan perselingkuhan termasuk pelecehan seksual. Karena cara pandang Al-Qur'an terhadap seksualitas memasukkan unsur moral dan tidak semata-mata bertumpu pada perasaan individu yang bersangkutan, maka zina dan perselingkuhan yang dilakukan atas dasar suka sama suka pun termasuk dalam kategori pelecehan seksual. Dengan kata lain, kalaulah perempuan atau laki-laki yang melakukan zina atau berselingkuh tidak merasa dilecehkan atau melecehkan, maka Tuhan justru memandang hal itu merupakan pelecehan terhadap anugerah-Nya yang indah kepada manusia, yakni kesucian seks dan kesucian perkawinan. Karena sakralitas seks itulah, segala perbuatan yang mengarah epada zina –apalagi zina itu sendiri- dilarang. Dalam surat al-Isra' Allah berfirman :

(ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا). الإسراء، ٣٢.

Artinya: *"Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk." (QS 17:32)*

Sebagaimana telah disinggung, ayat ini berisi larangan terhadap zina dan apa saja yang mengarah pada zina, sehingga pengertian yang dicakup oleh ayat tidaklah sebatas *coitus* saja. Ungkapan yang berbunyi " "ولا تقربوا الزنى" " (janganlah kamu mendekati zina) mempunyai arti tidak boleh melakukan apa saja yang biasanya menjadi pendahuluan atau bisa mengarah pada zina seperti memandang lawan jenis dengan penuh syahwat, berduaan di tempat sepi, meraba, mengelus,

menggerayangi, mencium, kencan dengan pasangan selingkuh, dan sebagainya. Banyak hadis Nabi yang menjelaskan haramnya "pendahuluan" zina tersebut.

Di antara tujuan syariat Islam *(maqashid as-syari'ah)* adalah memelihara kehormatan dan harga diri manusia *(hifzh al-'irdh)* dan memelihara kesucian keturunan dan hak reproduksi *(hifzh al-nasl)*. Haramnya zina dan semua perilaku yang dalam terminologi modern kita sebut sebagai pelecehan seksual tidak terlepas dari kedua tujuan ini. Untuk menjamin terwujudnya tujuan syariat Islam itu, perlu keterlibatan laki-laki dan perempuan sekaligus. Oleh karena itu, sangat logis dan adil bahwa larangan berzina dan mendekati zina ditujukan kepada laki-laki dan perempuan sekaligus. Hal ini sangat berbeda dengan kecenderungan sebagian orang yang membatasi perempuan secara berlebihan dan memberikan kebebasan kepada laki-laki secara berlebihan pula dan kecenderungan untuk lebih menekankan sanksi sosial terhadap perempuan.

Berbeda dengan kecenderungan itu, Al-Qur'an memberlakukan hal yang sama untuk laki-laki dan perempuan. Tidak ada indikasi apa pun yang menyiratkan bahwa larangan ini lebih ditujukan kepada perempuan atau menyiratkan perempuan sebagai penyebab terjadinya zina. Zina, dan pelecehan seksual lainnya, dipandang sebagai perbuatan yang melibatkan laki-laki dan perempuan sekaligus sehingga ayat ini ditujukan kepada keduanya. Ini berarti bahwa stereotype "perempuan makhluk penggoda" dan "penyebab laki-laki melakukan pelecehan seksual" tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Sebaliknya, banyak kejadian menunjukkan bahwa terjadinya pelecehan seksual, khususnya perkosaan, lebih disebabkan oleh niat buruk yang sudah tersimpan dalam benak laki-laki. Dalam kasus perkosaan, pemerkosa pada umumnya telah merencanakan perbuatannya dengan matang. Dalam banyak kasus, perkosaan juga tidak memandang usia. Ada balita

yang diperkosa dan ada pula manula. Kenyataan ini menunjukkan bahwa dalam kebanyakan kasus pelecehan seksual, perempuan menjadi korban, dan bukan seperti anggapan kebanyakan orang bahwa perempuan adalah penyebab terjadinya pelecehan seksual. Oleh karena itu, tindakan mempersalahkan perempuan korban pelecehan dan kejahatan seksual sama sekali tidak dapat dibenarkan. Bahkan bila kita menyimak hadis riwayat Imam Ahmad dari Abu Umamah berikut ini tampak jelas bahwa zina dan pelecehan seksual lainnya lebih disebabkan oleh agresivitas laki-laki:

> *Seorang pemuda mendatangi Rasulullah SAW dan berkata, "Ya Rasulullah izinkan aku untuk berzina. "Lalu menengoklah sekelompok orang kepada pemuda itu dan mereka melarangnya sambil berkata : "Jangan... Jangan...! Maka Rasul pun berkata, "Dekatkanlah pemuda itu (kepadaku)!" Maka mendekatlah pemuda itu dan Rasul berkata, "Duduklah!" Pemuda itu duduk dan Rasul pun bertanya, "Apakah kau menyukai hal itu terjadi pada ibumu?" Pemuda itu menjawab, "Tidak! Demi Allah, Allah menjadikanku sebagai tebusanmu. Dan semua orang juga tidak menyukai hal itu terjadi pada ibu mereka." Rasul kembali bertanya apakah ia suka jika itu terjadi pada anak perempuannya, saudara perempuannya, dan bibinya. Setiap pertanyaan dijawab "tidak" oleh si pemuda. Rasul pun meletakkan tangannya pada pemuda itu dan berkata, "Ya Allah ampunilah dosanya, sucikanlah hatinya dan peliharalah kemaluannya." Setelah kejadian itu pemuda tadi tidak pernah berpaling kepada sesuatu (yang haram).*[16]

Demikianlah agresivitas pemuda yang menggebu itu bisa dicegah oleh Nabi dengan dialog penyadaran tentang perbuatan zina dan dampaknya bagi perempuan dan seluruh keluarganya.

Metode penyadaran kepada laki-laki sebagaimana dilakukan oleh Nabi sudah saatnya kita terapkan sebagai salah satu metode pencegahan zina dan tindak kekerasan seksual lainnya.

---

[16] Ahmad, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, hadis ke-22.265, juz V, (Mesir: Muassasah Qurtubah, t.t.), hlm. 256

Kekerasan Psikis

a. Larangan melakukan *Adhal* dan memperlakukan perempuan sebagai benda warisan

Adhal secara harfiah berarti menekan, mempersempit, mencegah, dan menghalang-halangi kehendak orang lain.[17] Dalam Al-Qur'an secara jelas dinyatakan keharaman berbuat adhal kepada perempuan. Allah SWT. berfirman:

(يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها، ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما أتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة). النساء، ١٩.

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman tidak halal bagi kamu mempusakai perempuan dengan jalan paksa, dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata...."* (QS Al-Nisa', 4:19).

(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف). البقرة، ٢٣٢.

Artinya:*"Apabila kamu mentalak isteri-isterimu lalu habis iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan suaminya apabila telah terdapat kerelaan diantara mereka dengan cara yang ma'ruf."* (QS Al-Baqarah, 2:232)

Ibnu Abbas r.a. menjelaskan beberapa bentuk *adhal* terhadap perempuan yang berlaku dalam tradisi Arab Jahiliyah pra Islam. *Adhal* terhadap perempuan yang ditinggal mati oleh

[17] A.Warson Munawwir, Kamus al-Munawwir, (Yogyakarta : Ponpes Al-Munawwir, 1984), hlm.1011.

suaminya bisa berupa: perempuan dijadikan benda warisan di kalangan keluarga mendiang suami atau dikawini (secara paksa) oleh ahli waris mendiang suami dengan maksud mewarisi harta si perempuan jika ia meninggal; atau si perempuan dibiarkan menjanda sampai meninggal dan kemudian hartanya diwarisi; atau si perempuan dikawinkan dengan seseorang dan maharnya diambil oleh ahli waris mendiang suami; atau si perempuan boleh kawin dengan pilihannya dengan syarat harus membayar sejumlah harta kepada keluarga mendiang suami sebagai tebusan atas dirinya. Tradisi seperti inilah yang secara tegas dilarang dalam surat Al-Nisa' ayat 19.

Sedangkan terhadap perempuan yang cerai hidup dengan suaminya, salah satu bentuk *adhal* yang paling jelas adalah pelarangan yang dilakukan oleh wali perempuan agar ia tidak rujuk dengan mantan suami meskipun mereka berdua telah sepakat untuk kembali sebagaimana dinyatakan dalam surat Al-Baqarah ayat 232 di atas.

Adhal juga bisa menimpa perempuan yang bersuami, dan ini justru yang paling banyak terjadi. *Adhal* dalam rumah tangga secara singkat didefinisikan oleh Ibnu Katsir sebagai tindakan menyakiti dan menyia-nyiakan perempuan (isteri) dalam pergaulan suami-isteri yang menyebabkan si isteri melepaskan kembali apa yang sudah diberikan oleh suami sehingga ia kehilangan hak-haknya secara paksa.[18]

Bentuk-bentuk *adhal* yang telah disebutkan di atas adalah praktik *adhal* yang sebagian terjadi pada masa Jahiliyah dan sebagian lagi terus berlangsung sampai pada masa Islam. Abdullah Ibnu al-Mubarak menyatakan bahwa ayat 19 surat Al-Nisa' ini mengandung dua larangan yang ditujukan untuk masyarakat yang berbeda. *Pertama,* larangan mewarisi perempuan secara paksa ditujukan kepada masyarakat Jahiliyah.

---

[18] Ibnu Katsir, *Loc. Cit.*

Kedua, larangan berbuat *adhal* oleh suami terhadap isteri ditujukan kepada masyarakat Islam di segala zaman.[19]

Pernyataan Ibnu al-Mubarak ini kita rasakan kebenarannya hingga saat ini. Meski *adhal* dalam bentuk tradisional sebagaimana yang berlaku dalam masyarakat Jahiliyah hampir-hampir tidak kita jumpai, namun *adhal* dalam rumah tangga masih terus dan terus terjadi.

Saat ini bentuk-bentuk "mutakhir" dari *adhal* dalam rumah tangga -sesuai dengan definisi Ibnu Katsir- masih banyak kita jumpai, misalnya, membuat isteri tidak memiliki akses ekonomi ke luar sehingga sepenuhnya tergantung pada suami dan dengan demikian suami menguasai seluruh aspek ekonomi keluarga; menciptakan kondisi yang penuh ancaman, ketakutan dan kekalutan sehingga si isteri tidak berani mengungkapkan kekerasan, kezaliman, dan berbagai tindakan yang menimpanya; menciptakan kondisi yang sedemikian rupa sehingga si isteri tidak berdaya menuntut hak-haknya seperti perlakuan yang baik dan tercukupinya kebutuhan hidup yang layak sesuai dengan kemampuan suami, dan sebagainya.

Sebagaimana praktik *adhal* ala Jahiliayah, praktik mengawini perempuan secara paksa oleh keluarga mendiang suami sebagaimana disebutkan di atas barangkali sudah tidak ada lagi dewasa ini. Namun praktik pemaksaan perempuan dalam memilih jodohnya masih banyak terjadi. Hak perempuan untuk menentukan nasib dirinya sendiri apakah ia akan melajang atau menikah masih sering terpasung. Dalam sebuah survei yang dilakukan Program Kajian Perempuan Universitas Indonesia pada tahun 1994 terhadap 94 perempuan di 4 desa yang berada dalam lingkup budaya Betawi dan Sunda, ditemukan bahwa 20 di antara 94 perempuan menikah dengan cara dijodohkan oleh pihak lain. Data yang ada menunjukkan beberapa alasan terjadinya penjodohan seperti rasa malu pada si perempuan atau

---

[19] *Ibid.* hlm.466

orang tua mendengar cap-cap yang dilontarkan oleh lingkungan sekitar seperti perawan tua, janda genit, janda kesepian, dan sebagainya. Pemaksaan perkawinan juga dilakukan demi memenuhi kebutuhan dan ambisi ekonomi orang tua dan keluarga serta kepentingan sosial dan kultural.[20]

Pemasungan hak perempuan untuk memilih calon suaminya sendiri merupakan salah satu bentuk kekerasan psikis yang tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Dalam Islam perempuan dipandang sebagai individu yang bertanggung jawab atas dirinya sendiri dan bukan komoditas yang ditentukan oleh orang atau masyarakat di luar dirinya.

Seorang ayah pun sesungguhnya tidak berhak menjodohkan anak perempuannya tanpa persetujuan si anak. Dalam sebuah hadis shahih Bukhari-Muslim Nabi menyatakan bahwa anak gadis tidak boleh dinikahkan tanpa diminta persetujuannya. Demikian pula janda. Adapun tanda persetujuan anak gadis adalah diam.[21]

Rasulullah sendiri selalu meminta persetujuan putrinya ketika ada orang yang hendak melamar. Dalam Musnad Ahmad ibn Hanbal dijelaskan bahwa ketika ada seseorang hendak melamar putri Nabi, Nabi menyebut nama laki-laki itu di hadapan putri beliau, lalu beliau melihat reaksi putrinya. Jika mereka diam, itu berarti bahwa mereka setuju. Namun, jika mereka menutup tirai kamarnya, itu pertanda mereka tidak suka dan Rasulullah pun tidak memaksakan kehendaknya pada mereka.[22]

Kenyataannya, apa yang dilakukan Rasulullah itu tidak sepenuhnya diikuti oleh umatnya. Dengan dalih bahwa wali mempunyai hak atas anaknya, maka ijbar (memaksa anak perempuan untuk menikah dengan seseorang) diperbolehkan. Ini adalah sebuah penarikan kesimpulan yang tidak berdasar.

---

[20] Adrina (dkk.), *Op.Cit.*, hlm.15-23

[21] Muslim, *Sahih Muslim*, bab Isti'dzan al-Tsayyib fi an-Nikah..., hadis ke-1419, juz I, (Beirut: Dar el-Fikr, 1992), hlm.649.

[22] Taufik Abu 'Alam al-Mishri, Fatimah Az-Zahra', (Pustaka Pelita, Bandung), 1999, hlm.144

Menanggapi hal itu Ibnu al-Qayyim memberikan penjelasan yang logis mengenai ketidakbolehan perjodohan paksa sekaligus menyangkal mereka yang memberi hak orang tua untuk mengawinkan anak perempuannya secara paksa. Ia berkata :

> *"Seorang ayah tidak boleh men-tasharruf-kan harta milik anak gadisnya yang sudah baligh dan berakal sehat, sekecil apa pun harta itu, kecuali atas kerelaan si anak gadis. Maka jika (terhadap harta saja) demikian, mana mungkin seorang ayah boleh memaksa anak gadisnya untuk menikah dengan seseorang yang tidak diinginkan si anak tanpa kerelaan darinya ? Adalah hal yang dapat dimengerti bahwa menggunakan seluruh harta si gadis tanpa izinnya lebih mudah untuk diterima si gadis daripada menikahkannya dengan orang yang tidak ia sukai. Ini berarti bahwa seorang gadis yang telah baligh dan berakal tidak boleh dipaksa menikah dan dinikahkan kecuali atas dasar kerelaannya."*[23]

Pendapat Ibnu al-Qayyim ini merupakan pendapat mayoritas ulama salaf termasuk di dalamnya madzhab Abu Hanifah dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Demikianlah Islam mengharamkan secara tegas praktek-praktik mewarisi perempuan (mengawini janda yang ditinggal mati suaminya secara paksa), menikahkan perempuan dengan paksa, dan memeras perempuan sebagaimana disebutkan di atas, sekaligus menempatkan perempuan pada derajat kemanusiaannya sebagai Bani Adam yang setara dengan laki-laki. Islam, dengan demikian, mengakui hak perempuan untuk menentukan nasibnya sendiri sekaligus melindungi perempuan dari tindak pemaksaan dari orang lain. Kesamaan derajat laki-laki dan perempuan ini –menurut tinjauan Sayyid Qutb- merupakan salah satu pandangan orisinil Al-Qur'an tentang manusia dan kemanusiaan yang sebelumnya belum dikenal oleh peradaban manusia.[24]

---

[23] Ibnu Hajar al-Asqallani, *Bulugh al-Maram*, (Semarang:Pustaka Alawiyah, tth.), hlm.205

[24] Sayyid Qutb, *Op.Cit.*, hlm. 605-606

b. Larangan Menyia-nyiakan Isteri dan Mantan Isteri

Menyia-nyiakan isteri adalah hal yang jelas dilarang oleh Al-Qur'an. Perilaku ini sangat mungkin dialami perempuan, baik dalam perkawinan monogami maupun -terlebih-lebih- dalam perkawinan poligami. Mengingat kecenderungan manusia - khususnya yang poligami - untuk berbuat demikian sangat besar, maka secara tegas pula pelaku poligami diingatkan bahwa kemungkinan berbuat tidak adil yang berujung pada penyia-nyiaan isteri dalam perkawinan poligami sangat besar. Allah SWT. berfirman:

(ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم، فلا تميلوا كـــل الميل فتذروها كالمعلقة). النساء، ١٢٩.

Artinya: *"Dan kamu sekali-sekali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isterimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung ..."* (QS Al-Nisa, 4: 129).

Penyerupaan nasib perempuan yang disia-siakan dengan kata "المعلقة" yang secara harfiah berarti *barang yang digantung* mengisyaratkan sebuah penderitaan yang berat bagi perempuan yang menjadi korban ketidakadilan suami. Ibnu Abbas, Mujahid, al-Dahhak dan lain-lain menafsirkan makna *mu'allaqah* dalam ayat ini sebagai "bukan isteri dan bukan pula orang yang diceraikan".[25] Artinya, secara hitam di atas putih berstatus isteri namun dalam kenyataannya tidak diberi nafkah lahir dan batin. Perbuatan seperti itu jelas merupakan siksaan yang berat bagi perempuan, apalagi jika perempuan itu tidak memiliki kekuatan-baik ekonomi maupun mental-untuk melepaskan diri dari jeratan derita yang dialaminya. Jangankan

[25] Ibnu Katsir, *Op.Cit.*, hlm. 563

melepaskan diri, membuka suara pun mungkin tidak bisa. Ini adalah kenyataan yang dialami banyak perempuan. Oleh karena itu, dengan kemahatahuan-Nya, Allah turun langsung melarang tindak penyia-nyiaan seperti itu.

Salah satu hal yang menarik mengenai hak-hak perempuan dalam Al-Qur'an adalah adanya hak bagi mantan isteri. Suami, dalam pandangan Islam, tidak bisa semena-mena menceraikan isterinya dan membiarkannya begitu saja setelah diceraikan. Mantan isteri masih berhak atas nafkah, tempat tinggal dan perlakuan yang baik. Bahkan jika mantan isteri dalam keadaan hamil, mantan suami harus menanggung keperluan hidup mantan isterinya dan anak yang dilahirkannya. Ketika si bayi sudah lahir, mantan suami masih pula berkewajiban memberikan upah atau kompensasi untuk si ibu yang menyusui. Allah SWT. berfirman:

(أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن، فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن، وأتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى. لينفق ذو سعة من سعته. ومن قدر عليه فلينفق مما آتاه الله). الطلاق، ٦-٧.

Artinya: *"Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan hati mereka. Dan jika isteri-isteri yang sudah ditalak itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan anak-anakmu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya. Dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik. Dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan anak itu. Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah*

menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rizkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya..". (QS. Al-Thalaq, 65:6-7).

Kedua ayat di atas secara tegas menjelaskan hak-hak mantan isteri. Mantan suami tidak boleh setengah-setengah memberikan hak itu karena itu adalah ketetapan Allah. Dalam memberikan hak tempat tinggal, misalnya, mantan suami sama sekali tidak boleh melakukan atau menyuruh orang untuk melakukan perbuatan yang menyebabkan mantan isteri meninggalkan tempat tinggalnya. Demikian juga mantan suami tidak boleh menyediakan tempat tinggal yang sudah bisa diduga membuat mantan isteri tidak betah.[26] Demikian pula dengan hak-hak lainnya.

Sebagaimana perceraian tidak boleh membawa kemudharatan bagi isteri, ruju' pun demikian. Adanya kesempatan ruju' sampai dua kali sama sekali tidak dimaksudkan untuk mempermainkan perempuan. Sebaliknya, ayat mengenai ruju' maksimal dua kali (QS.Al-Baqarah, 2:229) justru melakukan pembatasan secara drastis peluang kawin cerai. Ketika ayat ini turun, tradisi kawin cerai dan ruju' kembali pada saat perempuan masih dalam masa iddah sangat biasa. Suami bebas ruju' kepada isterinya sekalipun ia telah menceraikannya sampai seratus kali asalkan si isteri masih dalam masa iddah.[27] Dengan konteks seperti itu, maka pembatasan talak dan ruju' maksimal dua kali adalah sesuatu yang revolusioner.

Tidak cukup hanya dibatasi jumlahnya, kawin-cerai dan rujuk kembali juga tidak diperbolehkan jika tujuannya untuk menimbulkan petaka dan kemudharatan bagi perempuan dan membuat hidupnya terkatung-katung. Suami yang sudah menceraikan isterinya hanya diberi dua pilihan yakni melepaskan isteri dengan baik atau mengawini kembali dengan baik.

---

[26] Mahjah Ghalib Ibrahim, *al-Tafsir al-Tahlili Surat al-Thalaq*, (Cairo: Al-Azhar, t.t.), hlm.31

[27] Ibnu Katsir, *Op.Cit.*, juz I. hlm. 271

Tidak ada tempat bagi suami yang ingin ruju' kepada isterinya jika ruju' itu justru membawa kemudharatan bagi isteri. Allah SWT. berfirman:

(ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه). البقـــرة، ٢٣١.

Artinya: "*.........Dan janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barang siapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri"*. (QS. al-Baqarah, 2:231).

Ayat ini merupakan kritik tajam Al-Qur'an terhadap kebiasaan para suami pada saat itu yang dengan gampang menceraikan isterinya, lalu setelah masa iddahnya hampir selesai mantan isteri dikawini kembali agar tidak jatuh ke tangan orang lain. Setelah dikawini, ia diceraikan lagi, dan ketika masa iddahnya hampir selesai, ia diruju' kembali. Demikian seterusnya.[28]

Pada saat yang sama, ayat ini juga mengecam tradisi ruju' kepada mantan isteri dengan motif ekonomi, yakni mengawini kembali mantan isteri agar ia tidak tahan dan minta cerai. Jika isteri telah mengajukan tuntutan cerai *(khulu')*, maka suami bebas menentukan jumlah tertentu sebagai syarat dikabulkannya khulu'.

Semua perilaku tersebut sangat merendahkan dan menyakitkan perempuan. Oleh karena itu, sangat beralasan jika Allah SWT mengecam orang yang berbuat seperti itu telah melakukan kezaliman kepada dirinya sendiri.

---

[28] *Ibid.*, hlm.281

Kekerasan Ekonomi: Hak Perempuan atas Harta yang Dimiliki

Pernikahan bukan merupakan pintu yang menutup hak perempuan untuk memiliki harta dan kekayaan sendiri. Dalam pandangan Islam, perempuan diakui punya hak milik pribadi baik yang didapat dari usahanya sendiri, pemberian orang lain, atau bahkan pemberian suami. Suami tidak berhak mengutak-atik hak milik pribadi isterinya itu, kecuali atas seizin isteri. Bahkan ketika si isteri dalam status diceraikan pun, suami sama sekali tidak berhak meminta kembali apa yang telah diberikan kepada isterinya. Allah SWT. berfirman:

(ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله). البقرة، ٢٢٩.

Artinya: " ... *Dan tidak halal bagimu mengambil kembali sesuatu dari yang kamu berikan kepada mereka kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah* ..." (QS Al-Baqarah, 2: 229).

(وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا). النساء، ٢٠.

Artinya: "*Dan jika kamu ingin mengganti isterimu dengan isteri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seorang diantara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali dari padanya barang sedikit pun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata*" (QS Al-Nisa, 4:20).

Persoalan pemilikan harta pribadi bagi perempuan pernah mencuat pada masa Khalifah Umar bin Khattab. Khalifah berusaha membatasi hak perempuan dalam memperoleh mahar. Dalam suatu khutbahnya, Khalifah menginstruksikan agar mahar

-yang nantinya menjadi milik pribadi perempuan- dibatasi maksimal empat ratus dirham. Alasannya, Nabi dan para sahabat biasa memberikan mahar sejumlah itu atau lebih kecil. Begitu Khalifah turun, seorang perempuan Quraisy bangkit dan mempertanyakan alasan pembatasan itu. Perempuan itu mengatakan bahwa jika Allah saja tidak pernah membatasi jumlah yang diberikan kepada seorang perempuan seperti yang tertera dalam surat al-Nisa' ayat 20, maka mengapa Khalifah membatasi. Mendengar protes tersebut, Khalifah segera beristighfar dan mencabut kembali pernyataannya sambil mengakui bahwa perempuan itu benar.[29] Setelah itu, tidak ada lagi pembatasan hak perempuan memperoleh mahar.

Statemen Al-Qur'an tentang hak milik isteri seperti tersirat dalam ayat di atas memang tampak sederhana. Tapi sesungguhnya dengan adanya pengakuan ini Al-Qur'an telah membuka peluang kepada para isteri untuk memiliki akses ekonomi. Dengan harta yang dimilikinya isteri boleh men-*tasharruf*-kan (mempergunakan dengan baik) harta itu sesuai dengan keinginannya apakah untuk modal usaha, untuk bersedekah atau aktivitas sosial. Dengan demikian ketergantungan secara ekonomi kepada suami yang seringkali menjadi biang keladi terjadinya kekerasan, marginalisasi, dan subordinasi terhadap perempuan dalam rumah tangga dapat diminimalisir.

Meskipun hak milik pribadi perempuan dijamin, bukan berarti bahwa Islam membuat garis pemisah yang tajam antara hak milik suami dan isteri. Dalam kerangka *mu'asyarah bil ma'ruf* dan *ta'awun ala al-birri wa at-taqwa* (tolong menolong kebaikan dan ketaqwaan) isteri yang memiliki kekayaan dan kemampuan ekonomi yang lebih dianjurkan membantu suaminya seperti apa yang dilakukan Siti Khadijah kepada Nabi Muhammad SAW dan Zainab kepada suaminya, Ibnu Mas'ud. Demikianlah hak milik pribadi itu diakui tanpa mengorbankan prinsip tolong-menolong antara suami isteri.

---

[29] *Ibid.*, hlm.467

Penutup

Membaca ayat-ayat Al-Qur'an yang yang berbicara tentang kekerasan terhadap perempuan, dapat disimpulkan bahwa sejak awal Islam memberikan perhatian yang besar pada pembebasan perempuan dari tindak kekerasan yang menimpanya. Hampir semua ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang kekerasan merupakan reaksi penolakan terhadap praktik yang menistakan perempuan yang dianggap "wajar" oleh budaya Arab pada waktu itu, seperti praktek *adhal* dengan segala macam bentuknya, menjadikan perempuan seperti benda yang tidak punya kontrol atas dirinya sendiri, pembunuhan anak perempuan, dan sebagainya.

Di antara berbagai jenis kekerasan terhadap perempuan, Al-Qur'an tampak lebih memberikan perhatian pada persoalan kekerasan dalam rumah tangga. Menurut Al-Qur'an, kekerasan dalam rumah tangga tidak hanya dilakukan oleh suami terhadap isteri, seperti dipahami oleh banyak orang, melainkan juga oleh bapak terhadap anak perempuan, oleh majikan terhadap budak, oleh saudara laki-laki terhadap saudara perempuan, oleh keluarga suami terhadap isteri, dan oleh mantan suami kepada mantan isteri. Luasnya cakupan kekerasan ini di samping mengungkapkan persoalan yang sesungguhnya, juga membukakan mata betapa perempuan dalam berbagai statusnya sangat rentan terhadap kekerasan yang dilakukan oleh anggota keluarganya.

Dalam seluruh kasus kekerasan yang diungkapkan, tidak hanya kekerasan dalam rumah tangga, sikap Al-Qur'an sangat jelas, yakni memihak kaum yang terlemahkan, dalam hal ini perempuan. Sikap ini sangat konsisten dengan sikap umum Al-Qur'an yang selalu membela kaum *mustadh'afin*, yaitu mereka yang terlemahkan oleh individu, institusi, sistem, dan keadaan yang dominan. Karena itulah segala hal yang bisa membawa kemudharatan bagi perempuan dilarang, meskipun dibungkus dalam perilaku yang seolah-olah "melindungi" perempuan, seperti ruju' dengan motif-motif negatif yang tersembunyi.

Sebagai sebuah kitab suci yang membawa misi menunjukkan manusia ke jalan yang benar dan mulia, nilai moral selalu menjadi acuan Al-Qur'an dalam menyelesaikan kasus-kasus kekerasan. Keadilan menjadi ruh dari semua sikap Al-Qur'an terhadap perempuan. Hal ini tampak dalam, misalnya, hak perempuan atas dirinya dan harta pribadinya, hak perempuan untuk menerima perlakuan yang baik, hak perempuan untuk menentukan pilihannya, dan sebagainya. Bersamaan dengan keadilan, nilai-nilai moral yang lain seperti kebaikan, kesucian, dan kehormatan juga menjadi acuan Al-Qur'an dalam menyelesaikan persoalan kekerasan terhadap perempuan. Dengan adanya pertimbangan-pertimbangan moral ini, Al-Qur'an tidak menjadikan kepentingan perempuan sebagai satu-satunya ukuran keadilan, melainkan ada ukuran-ukuran lain yang digunakan, seperti ukuran moralitas masyarakat. Dengan menjadikan moralitas masyarakat sebagai ukuran, menjadi bisa dimengerti mengapa zina yang dilakukan atas dasar suka sama suka diharamkan.

Demikianlah, semangat Al-Qur'an dalam soal kekerasan terhadap perempuan ini merupakan paduan dari semangat pembebasan (dari kekerasan yang secara riil dialami perempuan), perlindungan (dari berbagai bentuk kekerasan dan dari berbagai pelaku kekerasan), pemberdayaan (dari kumparan kekerasan yang selama ini membuat perempuan tak berdaya), dan sekaligus pemuliaan (dari keberadaan perempuan yang dinistakan menjadi individu yang merdeka, terhormat, dan bermartabat, baik di mata manusia maupun Tuhan). Sebuah semangat yang menjalin keseimbangan antara nilai-nilai kemanusiaan dan nilai-nilai keilahiahan! *Wallahu A'lam.*

'IDDAH DAN *IHDAD*: PERTIMBANGAN LEGAL-FORMAL DAN ETIK-MORAL

Abd Moqsith Ghazali

Pengantar

Dalam sepuluh tahun terakhir ini, diskursus mengenai perempuan dalam kaitannya dengan agama semakin dipandang penting, terutama oleh kalangan teolog feminis. *Trade mark* para pengusung wacana ini umumnya adalah "kesetaraan gender" [*gender equality*]. Begitu meluasnya frase suci ini, sehingga istilah-istilah diskriminasi, subordinasi, penindasan, dan perlakuan tidak adil terhadap perempuan kian populer sampai ke masyarakat level bawah. Memang, beberapa istilah tersebut dapat membangkitkan emosi, kekesalan, dan bahkan memicu simpati yang besar kepada kaum perempuan untuk merebut keadilan gender yang lama dikebiri oleh budaya dan peradaban patriarkhi.

Sebagai agama pembebas, sedari awal Islam telah mengusung satu tugas suci, yaitu menghapus segala praktik diskriminasi dalam kehidupan umat manusia. Islam datang membawa serta pesan profetik untuk menegakkan keadilan dalam bentuknya yang paling konkrit. Misi pokok Al-Qur'an diturunkan ialah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis, dan ikatan-ikatan primordial lainnya.[1] Semua watak

---

[1] Hal ini diisyaratkan dalam Al-Qur'an (49:13), "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling

diskriminatif yang berkembang subur dalam masyarakat Arab Jahiliyah pada masa itu senantiasa secara bertahap dieliminasi dan ditolak.

Salah satu upaya paling fundamental dari Islam adalah keputusannya untuk menyangkal pandangan diskriminatif terhadap manusia berdasarkan perbedaan jenis kelamin, di mana kaum perempuan sepanjang sejarah kemanusiaan dipandang tidak berharga dibanding lelaki.[2] Kaum perempuan diposisikan tak lebih dari sekadar mesin reproduksi manusia, bagaikan mesin fotokopi. Tidak jarang, mereka hanya dimanfaatkan sebagai alat pemuas kebutuhan biologis pria belaka.[3] Mereka seringkali distereotipkan sebagai makhluk yang lemah, baik fisik, mental maupun nalar (*nâqishat 'aql*).

Data historis telah menyuguhkan sekian banyak bukti yang mengindikasikan adanya proses marginalisasi, bahkan dehumanisasi terhadap perempuan. Pada masa Jahiliyah, misalnya, anak-anak perempuan tidak diterima sepenuh hati oleh masyarakat secara umum.[4] Peradaban Jahiliyah telah menjadikan perempuan sepenuhnya berada di bawah kekuasaan laki-laki. Sebelum menikah, ia berada dalam pengawasan dan kendali penuh ayahandanya. Tatkala menikah, kekuasaan itu pun berpindah ke tangan suami. Suami mempunyai wewenang dan kekuasaan untuk berbuat apa saja terhadap isterinya. Perempuan telah dipandang sebagai sesuatu barang (*something*) yang boleh diperlakukan sehendak suami, bukan sebagai seorang manusia (*somebody*) yang harus dihargai dan dihormati.

---

mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal".

[2] Salah satu indikator tentang kerendahan posisi perempuan dalam pandangan masyarakat Arab jahiliyah, dapat dilihat dari ungkapan Umar ibn Khathab, " kami dahulu sama sekali tidak mempedulikan perempuan. Namun, ketika Islam datang dan Tuhan telah menyebut mereka dalam Al-Qur'an, kami baru tahu bahwa mereka juga memiliki hak yang tidak bisa dicampuri oleh kami".

[3] Armahedi Mahzar, "Perempuan dan Islam: Satu Pengantar untuk Tiga Buku", dalam Mazhar ul-Haq Khan, *Perempuan Islam Korban Patologi Sosial*, (Bandung: Penerbit Pustaka), 1994.

[4] Al-Qur'an merekam pandangan mereka mulai dari yang paling ringan yaitu bermuka masam jika disampaikan tentang kelahiran anak perempuan (QS. 16:58) sampai pada yang paling parah yaitu membunuh bayi-bayi perempuan (QS. 81:9).

Dalam kondisi seperti itu, Islam datang mengubah paradigma hegemonik-tiranik tersebut menjadi paradigma yang lebih menghargai dan menghormati perempuan. Islam, misalnya, memberi hak kepada anak perempuan untuk mengajukan keberatan terhadap calon suami yang ditawarkan oleh walinya. Begitu juga, pernikahan bukanlah akad atau transaksi jual beli antara wali perempuan dan calon suami. Al-Qur'an menggambarkan hubungan suami dan isteri sebagai hubungan kemitraan yang saling menyempurnakan.

Bahkan, kemitraan dalam hubungan suami isteri dinyatakan Al-Qur'an sebagai kebutuhan timbal-balik. Allah SWT. berfirman (2:187), *Isteri-isteri kamu adalah pakaian untuk kamu (para suami) dan kamu adalah pakaian untuk mereka.* Lebih jauh dari itu, hubungan pernikahan merupakan hubungan cinta-kasih antara dua insan yang berlainan jenis. Dengan logika ini, dapat dipahami bahwa maskawin pernikahan (*mahar, shaduqah*)[5] merupakan simbol adanya cinta kasih itu. Allah SWT. berfirman (4:4), *Berikanlah maskawin kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan.*

Bukti lain dari marginalisasi dan dehumanisasi perempuan oleh masyarakat Arab pra-Islam adalah munculnya suatu tradisi yang dibebankan terhadap kaum perempuan pasca-kematian sang suami.[6] Misalnya, masyarakat Arab pra-Islam telah secara

---

[5] Al-Qur'an tidak menggunakan kata *mahar* melainkan kata *shaduqah* bagi "maskawin" perempuan. Secara generik, *shaduqah* yang berasal dari kata *shadaqa* berarti kejujuran, ketulusan, dan hadiah yang diberikan sebagai amal saleh, dan bukan untuk mempertunjukkan status sosial atau finansial seseorang. Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fiy al-Lughat wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986, hlm. 419-420. Dengan ini akan terlihat bahwa menurut konsep Islam, calon suami harus membayar kepada calon isteri sejumlah nilai materi tertentu sebagai tanda cinta, kesungguhan, dan ketulusannya. Kata lain yang juga dipakai untuk kata maskawin ini adalah *nihlah*. Menurut al-Raghib, *nihlah* berarti sesuatu yang diberikan tanpa mengharapkan imbalan, melainkan karena dorongan cinta dan penghormatan. Lihat Al-Ishfahaniy Al-Raghib, *Mu'jam Mufradat Alfazh Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 485.

[6] Memang terdapat kontroversi tentang apakah pada masa jahiliyah ada masa *'iddah* setelah terjadi perceraian. Sebagian peneliti ada yang mengatakan ada, dan sebagian yang lain mengatakan tidak ada. Mereka yang berpendapat terakhir mengatakan bahwa seorang perempuan yang telah dicerai di mana ia dalam keadaan hamil, bisa langsung melakukan pernikahan dengan laki-laki lain, dan melahirkan di rumah suaminya yang baru tersebut.

sadis menerapkan apa yang dikenal dengan *'iddah* dan *ihdâd* (atau *hidad*).[7] Yakni, suatu kondisi di mana kaum perempuan yang baru saja ditinggal mati oleh suaminya bahkan juga oleh anggota keluarganya yang lain, harus mengisolasi diri di dalam ruang terpisah selama setahun penuh.[8] Dalam masa pengasingan itu, perempuan tersebut tidak diperkenankan untuk memakai wewangian, memotong kuku, menyisir rambut, dan berganti pakaian. Dia akan diberi seekor binatang seperti keledai, kambing atau burung untuk dipakai menggosok-gosok kulitnya. Diilustrasikan dalam sebuah hadis, begitu busuknya bau badan perempuan yang ber-*ihdâd* tersebut, sehingga tidak seorang pun berani menghampirinya, dan seandainya ia keluar ruangan dengan segera burung-burung gagak akan menyergapnya, karena bau busuk yang ditimbulkannya. Naifnya, tradisi ini tidak berlaku bagi kaum laki-laki.[9]

Menghadapi tradisi seperti ini, secara perlahan Islam melakukan perubahan-perubahan yang cukup mendasar. Islam datang dengan mengupayakan adanya pengurangan waktu berkabung bagi seorang isteri, dan ini dilakukan tidak dengan cara-cara yang merendahkan atau menistakan diri perempuan. Sesuai dengan keterbatasan dan kesederhanaan piranti teknologis pada waktu itu dan pertimbangan etis-moral lainnya, dibuatlah suatu ketentuan *'iddah*. Yaitu, masa menunggu bagi seorang perempuan yang baru berpisah dari suaminya, baik karena perceraian atau kematian untuk tidak menikah lagi sebelum melalui beberapa waktu tertentu.

Sedangkan anak yang dilahirkan dianggap sebagai anak suaminya yang baru, walaupun ia hamil karena suaminya terdahulu. Menurut mereka, Islamlah yang menetapkan adanya *'iddah*. Baca Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farcha Assegaf, (Yogyakarta: LSPPA, 1997).

[7] Syah Waliyullah al-Dihlawiy, *Hujjah Allah al-Balighah*, (Beirut: Dar Ihya' al-Ulum, t.t.), Jilid II, hlm. 377.

[8] Muhammad ibn Idris al-Syafi'iy, *al-Umm*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), Juz V, hlm. 247.

[9] Lihat al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, (Kairo: 1969), Juz II, hlm. 194. Bandingkan dengan Masdar F. Mas'udi, *Ihdâd dan 'iddah dalam Kehidupan Umat yang Berubah*, Makalah tidak diterbitkan, disampaikan dalam seminar tentang "Implikasi Transformasi Global terhadap Konsep *'iddah*", Lis-Sakinah, (Situbondo 27 Pebruari 1997).

Karena terbatasnya ruang yang tersedia, maka tulisan ini hendak memfokuskan diri pada bahasan di seputar *iddah* dan *ihdâd.* Dalam pembahasannya nanti, terlebih dahulu akan dikemukakan landasan normatif-doktrinal, termasuk perbincangan *fuqahâ'* seputar *'iddah* dan *ihdâd,* baru kemudian disusul bahasan tentang problem etika, sosiologi kontemporer, dan sains modern yang dihadapinya. Bidikan ini terasa penting untuk menghindari munculnya pemahaman Islam (fiqh) yang hanya berorientasi pada dirinya sendiri, tanpa mempertimbangkan secara matang mengenai tepat atau tidaknya konsep fiqh tersebut untuk diterapkan pada tingkat praksis di lapangan.

'Iddah : Pengertian dan Dalil Hukum

Jika ditelusuri secara etimologis, kata *'iddah* berasal dari kata kerja *'adda ya'uddu* yang artinya kurang lebih *al-ihshâ`,* hitungan, perhitungan atau sesuatu yang dihitung.[10] Dari sudut bahasa, kata *'iddah* biasanya dipakai untuk menunjukkan pengertian hari-hari haid atau hari-hari suci pada perempuan. Artinya, perempuan (isteri) menghitung hari-hari haidnya dan masa-masa sucinya.

Sedangkan secara terminologis, para ulama telah merumuskan pengertian *'iddah* dengan berbagai ungkapan , antara lain[11] :

اسم للمدة التي تنتظر فيها المرأة وتمتنع عن التزويج بعد وفاة زوجها أو فراقه لها

---

[10] Baca Ibnu 'Abidin, *Hasyiyah Radd al-Mukhtar 'ala al-Dur al-Mukhtar,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Jilid III, hlm. 502. Lihat juga, Muhammad Husain al-Dzahabiy. *al-Syari'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqaranah baina Ahli al-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah,* (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadtsah, 1968), hlm. 357. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaily. *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu,* Juz VII, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 624.

[11] Zakaria al-Anshariy, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Thullab,* (Beirut: Dar al-Fikr), hlm. 103. Al-Bujairimiy, *Bujairimy 'ala al-Khathib,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), Juz IV. Baca juga, *Hasyiyah al-Bujairimiy 'ala Syarh Manhaj al-Thullab,* (Beirut: Dar Shadr, t.t.), Juz IV, hlm. 76. Bandingkan dengan Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* Jilid II, Cet. IV, (Beirut: Dar al-Fikr, tahun 1403/1983), hlm. 277

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa *'iddah* adalah suatu tenggang waktu tertentu yang harus dihitung oleh seorang perempuan semenjak ia berpisah (bercerai) dengan suaminya, baik perpisahan itu disebabkan karena talak maupun karena suaminya meninggal dunia; dan dalam masa tersebut perempuan itu tidak dibolehkan kawin dengan laki-laki lain.

Secara kategorial, perempuan yang ber*'iddah* (*al-mu'taddah*) dapat dikelompokkan ke dalam dua macam kategori. *Pertama,* perempuan yang ber*'iddah* karena ditinggal mati oleh suaminya (*al-mutawaffâ 'anhâ zawjuhâ*). Ketentuan masa *'iddah* nya adalah: [1] empat bulan sepuluh hari (*arba'ah asyhur wa 'asyr*), dengan catatan tidak hamil, baik pernah *dukhûl* maupun tidak; [2] sampai melahirkan (*wadh'u al-h̲amli*), jika kehamilannya dinisbatkan kepada *shâhib al-'iddah.*

Kedua, perempuan yang ber*'iddah* bukan karena ditinggal mati oleh suaminya (*ghayr al-mutawaffâ 'anhâ zawjuhâ*). Ketentuan masa *'iddah* nya adalah: [1] sampai melahirkan, bila kehamilan dinisbatkan kepada *shâh̲ib al-'iddah;* [2] tiga *qurû`*, jika ia pernah menstruasi; [3] tiga bulan (*tsalatsat asyhur*), bila belum menstruasi atau sudah putus dari periode haid (*ya`isah*).

Selanjutnya, yang menarik untuk mendapatkan fokus perhatian cukup dalam hubungan ini adalah fungsi *'iddah,* yaitu membersihkan diri dari pengaruh atau akibat hubungan perempuan bersangkutan dengan suami yang menceraikannya.[12] Statemen ini mengundang beberapa pertanyaan: apakah pembersihan diri tersebut dalam arti *barâ`ah al-rah̲mi*? Jika ya, apakah ia satu-satunya alasan pokok atau ada alasan lain yang menyertainya? Jika hanya berkaitan dengan *barâ`ah al-rah̲mi* semata, tentu persoalan ini dapat diselesaikan dengan kecanggihan teknologi modern sekarang. Kalau tidak, lalu faktor apalagi yang harus diperhatikan dan dipertimbangkan?

---

[12] Lihat Zakariya al-Anshariy, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Thullab*, hlm. 103. Al-Bujairimiy, *Bujairimy 'ala al-Kathib*, hlm. 35. al-Dzahabiy, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqaranah baina Ahli al-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah*, hlm. 358.

Dalam hal terakhir ini, definisi kelompok Syafi'iyyah tentang *'iddah* layak untuk diperhatikan[13];

مدة تتربص فيها المرأة لمعرفة براءة رحمها أوللتعبد أو لتفجعها على زوجها

Definisi tersebut mengisyaratkan ada tiga fungsi *'iddah,* yaitu *barâ`ah al-rahim* (membersihkan rahim), *ta'abbud* (pengabdian diri kepada Tuhan), dan bela sungkawa atas kematian suami (*tafajju'*). Sejalan dengan ini, Hanafiyah mengajukan sebuah definisi, sebagai berikut;[14]

أجل ضرب لانقضاء ما بقي من أثار النكاح أو الفراش

Berdasarkan uraian di atas, secara ringkas, dapat ditarik satu benang merah bahwa tidak mudah juga mematrik pengertian *'iddah* dalam suatu ungkapan. Di samping itu, tampak pula bahwa terdapat beberapa sebab, akibat, dan fungsi *'iddah.* Akan tetapi, yang jelas kewajiban ber-*'iddah* hanya dikenakan kepada perempuan, tidak pada laki-laki.[15]

Kecuali itu, para ulama sepakat bahwa perempuan yang telah diceraikan oleh suaminya, baik cerai hidup maupun cerai mati, diwajibkan menjalani *'iddah.* Konsensus ini didasarkan pada Al-Qur'an, al-Hadis, dan al-Ijma'.[16]

Pertama, dasar Al-Qur'an menyebutkan; *"Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru`"* (al-Baqarah: 228); *"Orang-orang yang meninggal dunia*

---

[13] Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-'Arba'ah,* t.t., hlm. 517. Bandingkan dengan Ibnu Qudamah al-Maqdisiy, *al-Syarh al-Shaghir.* Juz II, hlm. 671. *al-Qawanin al-Fiqhiyyah,* hlm. 235. Al-Syarbiniy, *Mughniy al-Muhtaj ila Ma'rifah Ma'aniy Alfadl al-Minhaj,* (Mesir: Dar al-Fikr), 1996, Juz III hlm. 384

[14] Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-'Arba'ah.* hlm. 513. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu,* hlm. 624. Baca juga al-Timirtasyi, *al-Durr al-Mukhtar: Syarah Tanwir al-Abshar,* (Mesir: Bolaqiyah), 1252 H., Juz II, hlm. 823

[15] Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu,* Juz VII, hlm. 626

[16] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu,* Juz VII, hlm. 625

di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri, hendaklah perempuan itu ber'iddah empat bulan sepuluh hari" (al-Baqarah: 234); *"Dan perempuan-perempuan yang putus dari haid (menopause) di antara isteri-isterimu, jika kamu ragu-ragu (tentang masa 'iddahnya), maka 'iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu pula perempuan-perempuan yang sudah haid. Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil waktu 'iddah mereka itu adalah sampai mereka melahirkan kandungannya "* (al-Thalaq: 4); dan beberapa ayat lain yang berkaitan dengan *'iddah* ini.

Kedua, dasar hukum *'iddah* dalam al-Hadis. Rasulullah SAW bersabda *"Tidak dihalalkan bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan hari kiamat melakukan iẖdâd, kecuali bagi suaminya (yang wafat), yaitu selama empat bulan sepuluh hari* (HR. al-Bukhari dan Muslim); Rasulullah kepada Fatimah ibn Qays *"Ber'iddahlah (jalanilah 'iddah) kamu di rumah Ummi Maktum* (HR. Muslim, Ahmad ibn Hanbal, al-Nasa'i dan Abu Dawud).

Ketiga, dalil *'iddah* yang dilandaskan pada ijma'. Berdasarkan ayat dan hadis di atas, ulama fiqih sepakat (*ijmâ'*) bahwa perempuan muslimah yang telah bercerai dengan suaminya wajib menjalani masa *'iddah.*[17]

Dengan memperhatikan secara seksama ayat-ayat dan hadis tersebut, dapatlah ditarik satu konklusi bahwa *'iddah* timbul sebagai akibat perceraian karena kematian dan talak. Oleh karena itu, para ulama berbeda pendapat tentang perceraian yang terjadi setelah *wathi`* syubhat, pernikahan *fâsid,* dan zina. Golongan al-Zhahiri, misalnya, tidak mewajibkan *'iddah* bagi perempuan yang dicerai secara *fâsid,* walaupun sudah terjadi *dukhûl,* sebab tidak ada dalilnya baik dalam Al-Qur'an maupun al-Sunnah. Sedangkan golongan lainnya

[17] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 626. Lihat juga al-Bujairimiy, *Hasyiyah al-Bujairimiy 'ala Syarh Manhaj al-Thullab*, hlm. 76.

mewajibkan *'iddah* bagi perempuan semacam itu. Bagi kelompok kedua ini, *wathi` syubhat* dan *wathi`* yang dilakukan dalam nikah yang *fâsid* adalah sama saja dengan *wathi`* dalam pernikahan yang sah dalam pokok soal; melihat kondisi rahim dan kandungannya dinisbatkan kepada lelaki yang menyetubuhinya.

Namun, di kalangan ini pun terdapat perbedaan pendapat tentang perempuan yang berzina. Golongan Hanafiyah, Syafi'iyyah, dan al-Tsauri menyatakan bahwa perempuan yang berzina tidak wajib ber*'iddah,* dengan alasan bahwa kegunaan *'iddah* adalah untuk memelihara keturunan, sedangkan zina—dalam pandangan mereka—tidak menimbulkan hubungan nasab. Pendapat ini juga dianut oleh Abu Bakar al-Shiddiq dan Umar bin al-Khattab. Sementara itu, Malikiyyah dan Hanabilah menetapkan adanya *'iddah* bagi perempuan yang berzina.[18]

Agaknya, jika *'iddah* dimaksudkan untuk untuk membersihkan rahim, dan ia merupakan satu-satunya cara untuk itu, maka perempuan yang dizinai semestinya harus ber*'iddah.* Kekacauan nasab akan semakin bertambah bila dalam hal ini *'iddah* tidak diberlakukan. Namun, bila ada alat pembuktian yang secara meyakinkan menunjukkan bahwa rahim perempuan tersebut bersih dari bibit yang akan tumbuh, maka dalam kasus ini alat tersebut dapat dimanfaatkan dan perempuan tersebut boleh tidak menjalani masa *'iddah.* Dengan kata lain, perempuan yang berzina tidak dapat bebas begitu saja untuk kawin dengan orang lain, tetapi ia juga tidak mutlak menunggu dalam suatu tenggang waktu tertentu sebagai masa *'iddah.* Dengan demikian, dalam kasus-kasus yang tidak secara tegas dikemukakan oleh Al-Qur'an atau al-Sunnah, penetapan *'iddah* merupakan ijtihad ulama. Oleh karena itu, peluang untuk terjadinya perbedaan pendapat cukup besar.

---

[18] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 630. Lihat juga pada Abdul Wahhab, *Hasyiyah al-Muqni'*. Juz III, hlm. 286.

Beberapa Ketentuan *'Iddah*

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, masa *'iddah* tidak selalu sama pada setiap perempuan. Al-Qur'an memberikan petunjuk dalam berbagai ungkapan yang menegaskan bahwa masa *'iddah* ditetapkan berdasarkan keadaan perempuan sewaktu dicerai atau ditinggal mati oleh suaminya dan juga berdasarkan atas proses perceraian, baik cerai mati maupun cerai hidup. Dari sini, dikenal tiga macam *'iddah*. Masing-masing adalah *'iddah bi al-aqra`*, *'iddah al-asyhur*, *'iddah bi wadh'i al-hamli.*[19] Uraian berikut dikemukakan berdasarkan atas perbedaan-perbedaan ini.

1. Kondisi Perempuan Sebagai Sudut Pandang

Ada beberapa kondisi perempuan tatkala diceraikan oleh suaminya yang menjadi patokan dalam penentuan masa *'iddah.*

a. *Qabl al-dukhûl* atau *ba'da al-dukhûl*

Tinjauan pertama yang ada dalam paradigma Al-Qur'an adalah apakah isteri itu sudah digauli (*madkhûl biha*) atau belum (*ghair madkhûl biha*). Bagi isteri yang ditalak—atau bercerai dengan suaminya—belum pernah terjadi *wathi'* (senggama), tidak ada *'iddah* baginya. Artinya, isteri tersebut setelah putus perkawinan bisa segera langsung mengadakan kontak nikah dengan laki-laki lain.[20]

Dalam hal ini, Al-Qur'an mengatakan: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka kesenangan*

---

[19] Lihat al-Dzahabiy, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqaranah baina Ahli al-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah*, hlm. 359.

[20] Ibnu Qudamah, *al-Muqni' fiy Fiqh Imam al-Sunnah Ahamd ibn Hanbal al-Syaibaniy*, Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditsah, 1980, Juz III hlm. 268. Bandingkan dengan al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Juz XIII, hlm. 202. Lihat juga Jalaluddin al-Suyuthiy, *al-Durr al-Mantsur fiy al-Tafsir al-Ma'tsur*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, Juz VI, hlm. 625; Baca juga Abi Ishaq al-Syairazi, *al-Muhadzdzab fiy Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, (Semarang: Thaha Putera), Tanpa Tahun, Juz II, hlm. 142.

(mut'ah) dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya (al-Ahzab; 49).

Mayoritas ulama memahami ungkapan *'an tamassû* dalam ayat di atas dengan makna *al-dukhûl*[21]. Mereka sepakat bahwa ungkapan *qabla 'an tamassûhunna* berarti *qabla an tadkhûlu biha.* Bagi mereka, ayat ini cukup memberikan dugaan kuat bahwa perempuan yang *ghayr al-madkhûl bihâ* tidak perlu menjalani masa *'iddah.*[22] Dengan demikian, perempuan tersebut dibolehkan melakukan akad perkawinan dengan laki-laki lain selepas dari perceraian itu. Dan, sebaliknya, isteri yang sudah digauli, baginya berlaku ketentuan iddah.

Secara sepintas terlihat bahwa persoalan *'iddah* dengan segala bentuk dan macamnya hanya dipautkan dengan perempuan *al-madkhûl bihâ.* Jika diamati secara jeli, dalam kondisi tertentu, persoalan *dukhûl* tampaknya tidak mutlak menjadi patokan.

Dari beberapa perbincangan para ulama tentang *'iddah,* setidaknya satu terma yang sering mereka gunakan, yaitu *khalwat.* Menurut jumhur ulama, *khalwat* yang belum tentu terjadi *dukhûl,* sudah mengharuskan adanya *'iddah.* Pendapat jumhur ini didasarkan pada hadis riwayat Ahmad dan Atsram dari Zurarah ibn Awfa bahwa *al-Khulafâ` al-Râsyidûn* pernah memutuskan suatu kasus: "Seseorang yang menutup pintu kemudian menurunkan tabir, maka bagi yang laki-laki berkewajiban membayar *mahr* dan bagi yang perempuan berkewajiban untuk ber*'iddah"*. Berbeda dengan jumhur, Malikiyyah mewajibkan adanya *'iddah* jika terjadi *khalwat.* Sebab, menurutnya, di dalam *khalwat* diduga keras terjadi persetubuhan (*wiqâ'*). Namun, menurut *qawl jadîd, khalwat* yang tidak sampai pada terjadinya persetubuhan (*al-khalwat al-mujarradah 'an al-wath`i*), tidak mewajibkan adanya *'iddah.*[23]

---

[21] Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 66

[22] Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II, hlm. 278

[23] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 628-629.

Yang harus dipersoalkan adalah, apakah ungkapan *qabla 'an tamassûhunna* memang hanya berarti *dukhûl* dalam arti sebenarnya, yaitu hubungan biologis antara dua insan berlainan jenis, atau bermakna lain. Setidaknya, hal ini merupakan suatu persoalan yang perlu direnungkan oleh para *ushuli*. Sebab, kalau *'iddah* juga berkaitan dengan masalah psikologis, di samping rahim, maka sepantasnyalah seorang perempuan yang sudah menjalin hubungan batin dan kasih sayang dengan seorang pria tidak merasa langsung bebas dari suami yang karena sesuatu hal mungkin belum sempat menggaulinya. Terdesak oleh keadaan, mereka harus berpisah. Sudah pasti, ikatan psikologis di antara mereka tidak mungkin lindap begitu saja. Berdasarkan analisis ini, agaknya kata *al-mass* dalam ayat di atas juga meliputi makna lain, di samping makna *dukhûl haqîqî*.

Asumsi di atas dapat dicarikan rasionalitasnya, jika dilihat dalam ketentuan lain. Misalnya, dalam syari'at ditegaskan bahwa jika isteri yang belum pernah disetubuhi ditinggal mati suaminya, maka ia harus ber*'iddah* seperti *'iddah*-nya orang yang sudah disetubuhi. Allah SWT. berfirman dalam surat *al-Baqarah* : 234. (*...Dan orang-orang yang telah meninggal di antara kamu sedangkan mereka meninggalkan isteri, maka hendaklah mereka (isteri-isteri) menahan diri selama empat bulan sepuluh hari*).[24] Ayat ini termasuk *lafazh* yang mutlak; mencakup isteri yang sudah di-*dukhûl* dan belum di-*dukhûl*, masih kecil dan dewasa, bahkan isteri yang sudah menopause. Menurut Wahbah al-Zuhaily, kewajiban ber-*'iddah* bagi isteri atas kematian suaminya, sekalipun belum pernah disetubuhi, adalah untuk menyempurnakan dan menghargai hak suami yang meninggal dunia.[25]

b. Dalam Keadaan *Hayd* atau Suci

Dengan tegas, Al-Qur'an menyatakan bahwa perempuan yang dicerai suaminya dalam keadaan haid, ia dapat menjadikan

---

[24] Hikmah batas waktu itu ialah karena dalam masa inilah sempurnanya janin dari peniupan roh sesudah 120 hari. Menurut jumhur ulama, *mu'taddah* tersebut tidak boleh (*la yahill*) nikah dengan laki-laki lain, kecuali sudah masuk hari yang kesebelasnya.

[25] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 628

masa-masa haid sebagai patokan waktu. Sedangkan *'iddah*-nya adalah tiga *qurû`*[26] . Ketentuan ini berdasar kepada firman Allah SWT. Surat *al-Baqarah* ayat 228: "*Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang telah diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menunggu itu, jika mereka menghendaki rekonsiliasi (ishlah). Dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.*"

Selanjutnya, bagi perempuan yang tidak haid, baik karena masih kecil (belum *baligh*) maupun akibat sudah menopause[27], masa *'iddah*-nya adalah tiga bulan. Ketentuan ini didasarkan pada firman Allah SWT: "*Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu tentang masa 'iddahnya maka 'iddah mereka adalah tiga bulan, dan begitu pula perempuan-perempuan yang tidak haid* (al-Thalaq: 4).

---

[26] Sebagian ulama memahami arti *qurû'* dengan masa suci. Di antara mereka adalah Malik, Syafi'i, jumhur penduduk Madinah, Abu Tsaur, dan Jama'ah. Di kalangan sahabat pendapat ini dianut oleh Ibnu Umar, Zaid ibn Tsabit dan Aisyah. Sebagian ulama yang lain menyatakan bahwa *qurû'* berarti haid. Pendapat ini dianut oleh Abu Hanifah, al-Tsawry, al-Awza'i, Ibnu Abi Layla dan lainnya. Dari kalangan sahabat, pendapat ini dianut oleh Ali ibn Abi Thalib, Umar ibn Khattab, Ibnu Mas'ud, dan Abu Musa al-Asy'ari. Di samping itu, ada pula yang memahami *qurû'* dalam pengertian perpindahan dari masa suci ke masa haid. Menurut Ali Hasballah, pendapat ini juga dianut oleh Syafi'i, Malik, dan Dzahiriyyah. Baca Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, hlm. 67 dan juga Ali Hasballah. 1968. *Al-Furqah baina al-Zawjayn wa mâ Yata'allaqu bihâ min al-'iddah wa al-Nasab*, (Mesir: Dar al-Fikr,) hlm. 188.

[27] Para ulama berbeda pendapat tentang batas umur terjadinya menopause (putus haid). Sebagian berkata 50 tahun dan sebagian yang lain 60 tahun. Dan memang antara perempuan yang satu dengan yang lain berlainan. Ibnu Taymiyyah menyatakan bahwa umur putus haid itu berbeda antara seorang perempuan dengan perempuan yang lain. Tidak ada batas umur yang disepakati oleh perempuan. Baca Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, hlm. 147. Bandingkan dengan Zakaria al-Anshariy, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Thullab*, hlm. 104. Lebih lanjut al-Fakhr al-Raziy menegaskan, jika seorang perempuan ragu apakah ia sudah sampai kepada masa menopause atau tidak, maka ia dapat menentukan antara usia 60 tahun dan 55 tahun, sehingga darah yang keluar dari vaginanya dapat ditentukan sebagai darah haid atau istihadlah. Lihat al-Fakhr al-Rziy, *Tafsîr al-Fakhr al-Râziy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), Juz 29, hlm. 35.

Ayat di atas mengisyaratkan bahwa pada dasarnya *'iddah* dihitung dengan *qurû`*. Akan tetapi, bagi perempuan yang belum baligh (*lam yahidlna*) dan yang sudah memasuki masa menopause (*al-ya`isat*), perhitungan *qurû`* tidak mungkin lagi dilakukan. Oleh karena itu, Al-Qur'an memberikan petunjuk agar perhitungan dilakukan dengan menghitung hari, yaitu tiga bulan. Hal ini menunjukkan bahwa tiga *quru`* itu sama dengan tiga bulan.[28]

c. Dalam Keadaan Hamil atau Tidak Hamil

Pokok soal ketiga yang dapat dijadikan standar penetapan *'iddah* bagi seorang isteri adalah apakah ia hamil atau tidak. Dalam hal ini, Al-Qur'an mengatakan jika perceraian terjadi sewaktu perempuan berada dalam keadaan hamil, maka *'iddah*-nya sampai melahirkan anaknya. Ketentuan ini secara *nashshy* (tekstual) ditunjukkan Al-Qur'an dalam ayat 4 Surat *al-Thalaq*: "Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu 'iddahnya adalah sampai mereka melahirkan".[29]

Ketetapan *'iddah* bagi perempuan dalam keadaan ini begitu tegas dan jelas. Ketentuan ini tidak memandang jumlah hari. Mungkin saja *'iddah* perempuan seperti ini berlangsung selama 9 bulan atau lebih. Akan tetapi, juga mungkin hanya sesaat karena begitu ia dicerai oleh suaminya lantas ia melahirkan.

2. Status Perceraian: Sebagai Penentu

Dalam prosesnya, perceraian terjadi karena dua hal: karena ditinggal mati suami (biasa disebut dengan cerai mati) atau

---

[28] Fatima Mernissi, seorang pemikir Muslim dari Maroko, menyatakan bahwa masa *'iddah* merupakan hukuman paling keras bagi semua perempuan yang baru diceraikan, terutama bagi perempuan yang telah memasuki usia menopause yang memiliki banyak kekurangan karena telah berusia menengah, dalam tatanan masyarakat di mana usia muda sangat digemari. Lihat Fatima Memissi, *Beyond the Veil: Seks dan Kekuasaan*, (Surabaya: al-Fikr, 1997), hlm. 135.

[29] Ayat ini menunjukkan bahwa sekiranya ia hamil dengan anak kembar, maka *'iddah*nya belum habis sebelum anak kembarnya lahir semua. Begitu juga, perempuan yang keguguran *'iddah*nya adalah sesudah melahirkan pula. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz II hlm. 148. Berkaitan dengan *iddah* hamil ini dapat dibaca pada, Waliyullah al-Dihlawiy, *Hujjah Allah al-Balighah*, hlm. 378-379.

karena ditalak suami (cerai hidup). Perbedaan status perceraian ini merupakan salah satu faktor penentu jenis *'iddah* yang akan dijalani seorang isteri.

Firman Allah pada ayat 234 Surat *al-Baqarah*, seperti dikemukakan sebelumnya, mengatakan bahwa masa *'iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah 4 bulan 10 hari. Ini berarti bahwa *'iddah* perempuan yang cerai karena ditalak suaminya (cerai hidup) lebih pendek dari cerai mati, yaitu tiga *qurû`* bagi mereka yang berada dalam masa haid, dan tiga bulan bagi mereka yang belum *baligh* atau sudah menopause.

Tidak jelas, mengapa Al-Qur'an tidak menyebutkan alasan tentang lebih panjangnya masa *'iddah* perempuan akibat kematian suaminya daripada ditalak.[30] Akan tetapi, para ulama memahaminya sebagai masa berkabung bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya. Seandainya dikaitkan dengan *barâ'ah al-ra<u>h</u>im* tentu *'iddah*-nya akan sama dengan perempuan yang dicerai dalam kondisi yang masih memungkinkan hamil, yaitu tiga *qurû'*. Demikian pula, *'iddah* dalam keadaan ini bukanlah masa untuk berfikir bagi kemungkinan terjadinya *ruju'* antara suami dan isteri.

Kalau keadaannya memang demikian, maka sesungguhnya *'iddah* juga berhubungan dengan masalah etika gender [*gender ethics*]. Yang dimaksud bahwa dengan iddah seorang perempuan harus merasakan duka dengan kematian mendiang suaminya. Konsisten dengan landasan etis ini, para ulama menetapkan kewajiban *i<u>h</u>dâd* atas perempuan.

---

[30] Dalam perspektif *ushul al-fiqh*, *nash* yang dinyatakan dalam bentuk angka adalah *qath'iyyat*, yang tidak bisa diambil *mafhum mukhalafahnya*. *Dus*, batasan hari ini (atau bulan) praktis tidak bisa diturunkan dan dinaikkan.Ia tidak bisa ditelusuri *illat* hukumnya. *Mujtahid* hanya mampu menangkap hikmahnya. Berkaitan dengan konsep hikmah ini, Waliyullah al-Dihlawiy mengajukan dua bentuk hikmah dalam penetapan empat bulan sepuluh hari ini. *Pertama*, karena ditiupkannya ruh ke dalam janin tidak kurang dari 4 bulan. Ditambahkan 10 hari, karena pada masa itulah mulai munculnya gerakan-gerakan pada janin. *Kedua*, masa 4 bulan 10 hari adalah separuh dari masa kehamilan. Dalam masa ini, kehamilan perempuan sudah mulai tampak dengan jelas. Baca Waliyullah al-Dihlawiy, *Hujjah Allah al-Balighah*, hlm. 379.

Pada umumnya, perceraian yang terjadi akibat kematian suami adalah musibah bagi perempuan yang menjadi isterinya. Perceraian seperti ini merupakan perceraian yang tidak terelakkan.

Dalam suasana batin yang gundah ini, Al-Qur'an melarang pria lain untuk menyatakan pinangannya terhadap perempuan itu secara terbuka (*tashrih*), meskipun perempuan yang cerai akibat ditinggal mati suaminyya sudah tidak mungkin lagi *rujû'*, Secara doktrinal, lelaki yang meminang (*al-khâthib*) itu diminta untuk menyembunyikan hasrat peminangannya itu. Kalaupun hasrat itu sudah tak terbendung lagi, maka ia hanya boleh dikemukakan dalam bentuk sindiran (*ta'ridh*). Ketentuan ini, tampaknya, tidak luput dari upaya menjaga perasaan perempuan yang sedang dalam keadaan duka tersebut.

Terus terang, ketentuan *'iddah* dalam kasus cerai mati ini dapat dengan mudah dilaksanakan. Akan tetapi, persoalan timbul ketika perempuan bersangkutan berada dalam keadaan hamil: bagaimana menentukan *'iddah* wafat dan *'iddah* hamil sekaligus? Apakah cukup melaksanakan salah satunya? Jika ya, *'iddah* wafat atau *'iddah* hamil yang harus dilaksanakan? Mungkinkah seorang perempuan yang melahirkan anaknya sesaat setelah suaminya meninggal dunia tidak menghadapi *'iddah*?

Dalam merespons persoalan di atas para ulama terbelah dua kelompok. *Pertama*, pendapat jumhur yang mengatakan bahwa patokan *'iddah* adalah kelahiran anaknya, meskipun kelahiran itu terjadi sesaat setelah kematian suaminya. Alasan yang biasa dirujuk adalah a] pernyataan Umar ibn Khattab bahwa *'iddah* perempuan semacam itu ialah melahirkan bayinya, walaupun mayat suaminya masih terbaring di rumah duka. b] berdasar pada ke-*'umum*-an ayat *ûlât al-a<u>h</u>mâl*. Oleh karena itu, bila keduanya bertemu, maka mereka berpegang pada ayat *ulat al-ahmal*. Hal ini, juga erat kaitannya dengan pandangan mereka tentang fungsi *'iddah*. Bagi mereka, *'iddah* hanya berfungsi

sebagai pembersih rahim. Ini didasarkan pada sabda Nabi Muhammad kepada Sabi'ah al-Aslamiyah yang melahirkan anak praktis setengah bulan dari kematian suaminya. Nabi bersabda, "Anda sudah halal, maka nikahlah dengan orang yang kau suka".

Kedua, ulama yang menyatakan bahwa *'iddah* perempuan hamil yang ditinggal mati suami adalah dengan mengambil tenggang waktu terlama (*ab'ad al-ajalaini*) di antara dua alternatif: 4 bulan 10 hari (iddah wafat) atau kelahiran bayinya (karena *'iddah* hamil). Pendapat ini biasanya dinisbatkan kepada Ibnu Abbas dan Ali ibn Abi Thalib. Kelompok kedua ini menghendaki dikompromikannya (*al-jam'u*) antara keumuman ayat hamil dan ayat wafat.[31] Saya menduga ada alasan lain yang secara eksplisit tak terucapkan oleh mereka. Yaitu, bahwa fungsi *'iddah,* di samping pembersih rahim, adalah sebagai perlambang solidaritas kekeluargaan [*tafajju'*].

Etika Sosial Perempuan dalam Masa *'Iddah*

Ulama fiqh mengemukakan ada beberapa etika sosial [*social ethics*] bagi perempuan yang sedang menjalani masa *'iddah.* Di antaranya adalah: *pertama,* ia tidak boleh menerima pinangan dari laki-laki, baik secara terang-terangan (*tashrîh*) maupun secara sindiran (*ta'rîdh*). Akan tetapi, untuk perempuan yang menjalani *'iddah* kematian sang suami, pinangan boleh dilakukan namun dengan cara sindiran. Alasan ulama fiqh menetapkan hukum ini adalah firman Allah dalam Surat *al-Baqarah* (2) ayat 235 yang artinya: "*Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang* "perempuan-perempuan itu" *dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekadar*

---

[31] Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz II, hlm. 72; Bandingkan dengan Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Adhim*, (Riyadl: Dar 'Alam al-Kutub, 1997), jilid I, hlm.353.

mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'ruf....". Yang dimaksud dengan "perempuan-perempuan itu"adalah perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya.

Lebih jauh dari itu, perempuan yang sedang dalam *'iddah* tidak boleh mengadakan akad perkawinan (kawin atau dikawini) secara mutlak. Hal ini didasarkan pada lanjutan Surat *al-Baqarah* (2) ayat 235 di atas, yaitu: *"....Dan janganlah kamu ber'azam (berketetapan hati) untuk berakad nikah, sebelum habis 'iddahnya..."*

Kedua, perempuan yang sedang menjalani *'iddah* dilarang keluar rumah.[32] Jumhur ulama fiqh (al-Syafi'i, Malik bin Anas, Ahmad bin Hanbal, dan al-Layts) sepakat bahwa perempuan yang menjalani *'iddah* dilarang keluar rumah apabila tidak ada keperluan mendesak, seperti untuk memenuhi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Kecuali itu, antara Malik dan al-Syafi'i memiliki perbedaan. Bagi Malik, larangan keluar rumah bagi *mu'taddah* adalah mutlak tanpa membedakan antara talak *raj'i* dan talak *bâ`in*. Sedangkan bagi al-Syafi'i, *mu'taddah* yang ditalak *raj'i* tidak diperkenankan untuk keluar rumah, baik siang maupun malam. Keluar rumah pada siang hari hanya diperbolehkan bagi *mabtutah* (perempuan yang ditalak *bâ`in*).[33]

Alasan yang dikemukakan mereka adalah sebuah hadis dari Jabir bin Abdullah; "Jabir berkata: Bibiku dari ibu ditalak tiga kali oleh suaminya lalu ia keluar untuk memotong kurmanya. Tiba-tiba ia ditemui oleh seorang laki-laki, lalu melarangnya keluar. Maka saya ceritakan hal itu kepada Nabi SAW. Kemudian Rasulullah SAW bersabda, pergilah engkau ke kebunmu itu untuk memetik buah kurma itu, mudah-mudahan engkau bersedekah dengan buah kurma itu dan lakukanlah sesuatu yang baik menurutmu." (HR.al-Nasa'i dan Abu Dawud).

---

[32] Lihat al-Dzahabiy, *al-Syari'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqaranah baina Ahli al-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah*, hlm. 373

[33] Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Juz XIIIX. hlm. 154-155.

Dalam riwayat Mujahid, dikatakan bahwa beberapa orang laki-laki mati syahid ketika perang Uhud. Lalu isteri-isteri mereka mendatangi Rasulullah SAW. Rasulullah SAW ditanya apakah mereka dibolehkan keluar malam ini. Ia menjawab "silakan kalian semua (yang ditinggal mati suaminya itu) berkumpul bersama di malam hari dan apabila telah mengantuk, maka kembalilah ke rumah masing-masing. (HR. Ahmad bin Hanbal, Abu Dawud, al-Nasa`i, al-Timidzi dan Ibnu Majah).[34] Alasan yang lain adalah firman Allah dalam Surat *al-Thalâq* (65) ayat 1 yang artinya; *"...Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar kecuali kalau mereka mengerjakan pekerjaan keji yang terang..."*.

Persoalannya kemudian, bagaimana dengan perempuan yang ber*'iddah* wafat? Tampaknya, larangan keluar rumah bagi perempuan yang ber*'iddah* wafat, tidak dijumpai dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Ketentuan ini didapat dari hadis yang diriwayatkan oleh Malik dari beberapa jalur, bahwa Nabi bersabda kepada Furai'ah binti Malik bin Sanan yang ditinggal mati suaminya; *umkutsî fiy baitiki hattâ yablugha al-kitâb ajalah.* Kemudian Furai'ah menjalani *'iddah* selama empat bulan sepuluh hari.[35]

Namun, Imam Dawud menyangkal dengan menyatakan bahwa perempuan yang ditinggal mati suaminya tidak wajib ber*'iddah* di rumahnya. Ia boleh ber*'iddah* di tempat mana saja yang disukai karena kewajiban menempati tempat tinggal yang terdapat dalam Al-Qur'an hanya berlaku bagi perempuan *muthallaqah.* Ulama yang mendukung pendapat ini mengatakan bahwa hadis riwayat Malik tersebut hanya diriwayatkan oleh seorang perempuan yang tidak populer (*ghair ma'rufah*) di kalangan para perawi hadis. Ini artinya, hadis yang dijadikan dasar pelarangan keluar rumah bagi perempuan yang ber*'iddah*

---

[34] Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* Juz II, hlm. 158-159

[35] Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an,* Juz III, 171. Bandingkan dengan al-Syairaziy, *al-Muhadzdzab fiy Fiqh al-Imam al-Syafi'i,* Juz II, hlm. 147.

wafat, derajat keshahihannya belum disepakati oleh seluruh ulama. Jauh sebelum Dawud, pendapat ini konon pernah dikemukakan oleh Ali, Ibnu Abbas, Jabir, dan 'Aisyah. Kecuali itu, ada riwayat dari Ma'mar bahwa 'Aisyah pernah keluar rumah, melakukan umrah ke Makah pada saat ditinggal mati suaminya, Thalhah ibn 'Ubaidillah.[36]

Ketiga, al-mu'taddah berkewajiban untuk *ihdâd*. Bagian yang ketiga akan dijelaskan secara agak detail pada bagian berikut.

Ihdâd : Pengertian dan Dasar Hukum

Secara etimologis, *ihdâd* atau juga disebut *hidâd* berarti mencegah [*imtinâ'*] dari memakai perhiasan. Dalam kosakata Arab, *ihdâd* berarti keadaan perempuan yang tidak menghias dirinya sebagai tanda perasaan berkabung atas kematian suaminya atau keluarganya.[37] Kalau bagi selain suami, *ihdâd* hanya dilakukan sampai masa tiga hari. Dalam ajaran fiqh konvensional, *ihdâd* hanya berlaku bagi isteri yang ditinggal mati suaminya, dan tidak berlaku terhadap suami yang ditinggal mati isterinya. *Ihdâd* juga tidak dapat dikenakan kepada isteri yang ditalak *raj'i* dan talak *bâ'in*.[38]

Ihdâd, dalam kitab-kitab kuning, selalu dinyatakan wajib dilakukan bagi isteri yang suaminya wafat dengan tujuan menyempurnakan penghormatan terhadap suami dan memelihara haknya.[39] *Ihdâd* disyariatkan dalam ajaran Islam

---

[36] Al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, Juz III hlm. 177

[37] Ibnu Qudamah, *al-Muqni' fiy Fiqh Imam al-Sunnah Ahamd ibn Hanbal al-Syaibaniy*, Juz III, hlm. 289-291. Baca juga, Muhammad ibn Abdurrahman al-Dimasyqiy, *Rahmat al-Ummah fiy Ikhtilaf al-A'immah*, (Katar: t.p.), 1981, hlm. 314.

[38] Al-Syairaziy, *al-Muhadzdzab fiy Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, hlm. 149. Abd al-Barr al-Namiriy, *al-Kafiy fiy Fiqh Ahl al-Madinah al-Malikiy*, hlm. 294. Bandingkan dengan Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz II, hlm. 92. Sebagian ulama berpendapat, *ihdad* hanya disunatkan bagi perempuan yang ditalak (*muthallaqah*). Lihat Zakariya al-Anshariy, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Thullab*, hlm. 107.

[39] Abd 'al-Bar al-Namiriy, *al-Kafiy fiy Fiqh Ahl al-Madinah al-Malikiy*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1992), hlm. 294.

berdasarkan firman Allah SWT dalam Surat *al-Thalâq* (65) ayat 1: "Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka dapat (menghadapi) *'iddah*-nya (yang wajar) dan hitunglah waktu *'iddah* itu serta bertakwalah kepada Allah, Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang". Selain itu, *ihdâd* juga didasarkan pada sabda Rasulullah SAW: "Seorang perempuan tidak boleh melakukan *ihdâd* lebih dari tiga hari, kecuali atas kematian suaminya, maka ia melakukan *ihdâd* selama empat bulan sepuluh hari..." (HR. al-Jama'ah kecuali al-Tirmidzi). [40]

Dalam hadis Ummi Salamah dikatakan: "Terhadap perempuan yang ditinggal mati suaminya, janganlah ia memakai pakaian yang dicelup, jangan memakai perhiasan, jangan memakai pewarna wajah, dan jangan bercelak" (HR. Ahmad ibn Hanbal, Abu Dawud, dan al-Nasa`i). Hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim yang berasal dari Ummu 'Athiyah juga berisi larangan yang sama dengan hal di atas. Dinyatakan bahwa jika seorang isteri yang ditinggal wafat suaminya mengetahui bahwa *ihdâd* wajib dilakukan selama masa *'iddah*, namun ia tidak melakukannya, maka tindakannya termasuk mendurhakai Allah.[41]

Menurut kitab-kitab fiqh konvensional, perempuan yang ditinggal mati oleh suami atau keluarganya diharuskan melakukan *ihdâd* dengan cara menjauhi hal-hal berikut: [1] memakai perhiasan cincin atau perak. Larangan ini diakui oleh ahli fiqh pada umumnya, kecuali menurut sebagian madzhab Syafi'i; [2] memakai pakaian yang terbuat dari sutera berwarna putih; [3] memakai pakaian yang berbau wangi; [4] memakai

---

[40] Hadis ini banyak dikutip oleh para ahli fiqh dalam karya-karyanya, misalnya: Muhammad ibn Idris al-Syafi'iy, *al-Umm*, hlm. 246. Ibnu Hazm, *al-Muhalla*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz IX, hlm. 256; Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, hlm. 101.

[41] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 662

pakaian yang dicelup dengan warna mencolok, misalnya warna merah atau kuning. Pada umumnya ahli fiqh menyatakan bahwa perempuan tersebut boleh memakai pakaian yang berwarna hitam. Akan tetapi, menurut madzhab Maliki, pakaian yang berwarna hitam pun tidak boleh dipakai kecuali jika di kalangan masyarakatnya warna hitam dipandang untuk mempercantik diri; [5] memakai wewangian (parfum) pada tubuhnya, kecuali untuk keperluan menghilangkan bau tidak sedap pada kemaluannya sehabis haid. Bahkan, madzhab Maliki berpendapat bahwa perempuan yang sedang melakukan *ihdâd* tidak boleh melakukan pekerjaan yang berkaitan dengan wewangian, misalnya menjadi pembuat atau pedagang minyak wangi; [6] meminyaki rambut, baik minyak yang mengandung wewangian maupun tidak mengandung wewangian; [7] memakai celak, karena hal itu akan memperindah mata. Menurut ahli fiqh, jika bercelak untuk keperluan pengobatan boleh dilakukan pada malam hari, sedangkan pada siang hari tetap tidak dibenarkan; [8] mewarnai kuku dengan inai dan semua yang berkaitan dengan pewarnaan wajah. Seluruh larangan ini didasarkan pada hadis riwayat Bukhari dan Muslim ditambah dengan hadis al-Nasa'i dan Ahmad ibn Hanbal.[42]

Di samping itu, larangan lain dalam *ihdâd* adalah larangan untuk keluar rumah, kecuali untuk keperluan tertentu dengan tujuan untuk memenuhi kebutuhan yang mendasar, seperti mencari nafkah. Larangan keluar rumah ini juga didasarkan pada firman Allah SWT. pada Surat *al-Thalâq* (65) ayat 1 tersebut di atas.

Adanya perbedaan pendapat ulama mengenai tata cara melakukan *ihdâd* di atas, seperti tentang jenis dan warna pakaian

---

[42] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*, Juz VII hlm. 662. Bandingkan dengan Abd al-Barr al-Namiriy, *al-Kafiy fiy Fiqh Ahl al-Madinah al-Malikiy*, hlm. 293. Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyar fiy Hall Ghayah al-Ikhtishar*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 134-136. Zakariya al-Anshariy, *Fath al-Wahhab Syarh Manhaj al-Thullab*, hlm. 107. Hadis-hadis yang berkaitan dengan larangan-larangan yang mesti dijauhi oleh perempuan yang menjalani *ihdâd* dapat diketemukan dalam al-Syawkaniy, *Nayl al-Awthâr*, (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), Juz VI, hlm. 296

yang boleh dipakai perempuan berkabung, disebabkan karena adanya perbedaan pandangan mengenai hal-hal yang dapat dianggap mempercantik diri dan menjadi daya tarik perempuan. Hadis-hadis yang ada hanya menyebutkan hal-hal yang dipandang dapat mempercantik diri pada masa Rasulullah SAW. Sesungguhnya, hal ini berkaitan erat dengan penilaian dan adat istiadat (*'uruf*) yang berkembang pada setiap masyarakat.

Para ahli fiqh sepakat bahwa perempuan yang wajib melakukan *i<u>h</u>dâd* karena kematian suaminya adalah perempuan yang beragama Islam, baligh, merdeka, atau budak, dan melakukan perkawinan yang sah dengan suaminya yang wafat itu. Akan tetapi, para ahli fiqh berbeda pendapat mengenai kewajiban melakukan *i<u>h</u>dâd* bagi isteri yang masih kecil (*shaghirah*), atau isteri yang beragama Yahudi dan Nashrani (perempuan *kitâbiyyah; ahlu al-kitâb*).

Fuqahâ' dari madzhab Hanafi berpendapat bahwa isteri yang masih kecil (belum baligh) tidak wajib melakukan *i<u>h</u>dâd,* karena ia tidak mukallaf. Sedangkan menurut madzhab Syafi'i dan Maliki, isteri yang masih kecil wajib melakukan *i<u>h</u>dâd* juga, karena ia tetap berstatus sebagai isteri. Sementara itu, mengenai perempuan *kitâbiyyah* dan *dzimmiyah,* madzhab Hanafi berpendapat bahwa perempuan tersebut tidak wajib melakukan *i<u>h</u>dâd,* sebagaimana *shaghirah,* karena tidak mukallaf. Sedangkan menurut madzhab Maliki, ia wajib melakukannya karena perempuan *kitâbiyyah* dan *dzimmiyah* yang melakukan perkawinan dengan laki-laki muslim memiliki hak yang sama dengan hak-hak perempuan yang beragama Islam.[43] Perempuan yang dinikahi dengan nikah *fâsid* (pernikahan yang salah satu syaratnya tidak terpenuhi) tidak wajib melakukan *i<u>h</u>dâd.*

Berseberangan dengan pendapat para ahli fiqh pada umumnya, kalangan madzhab Hanafi mewajibkan *i<u>h</u>dâd* kepada isteri yang menjalani masa *'iddah* setelah dijatuhi talak tiga oleh

---

[43] Lihat Abd al-Barr al-Namiriy, *al-Kafiy fiy Fiqh Ahl al-Madinah al-Malikiy,* hlm. 292.

suaminya.[44] Sedangkan ahli fiqh lainnya berpendapat bahwa hukumnya hanya sunnah. Madzhab Hanafi memandangnya wajib karena perbuatan itu merupakan ungkapan rasa berduka atas hilangnya karunia Allah SWT. dalam bentuk perkawinan dari diri isteri. Karena itu, kewajiban melaksanakan *ihdâd,* juga berlaku terhadap perempuan tersebut. Dalam hal ini, madzhab Hanafi menyamakan kedudukannya dengan isteri yang suaminya wafat.[45] Berbeda dengan Hanafi, madzhab Ja'fariy menyatakan bahwa hanya perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya yang dikenakan kewajiban untuk *ihdâd.* Pasalnya, dalam kasus ini sudah tidak bermakna lagi adanya masa "berkabung" tersebut. Karena, suami melakukan talak dengan *ikhtiyâr.*[46]

Lebih lanjut, *fuqahâ'* lainnya berpendapat bahwa *ihdâd* bagi perempuan seperti itu tidak wajib, karena ia masih memiliki kemungkinan untuk kawin lagi dengan suaminya itu, jika terlebih dahulu ia kawin dengan laki-laki lain yang kemudian menceraikannya. Di samping itu, ia juga memiliki masa *'iddah* yang sama dengan isteri yang dijatuhi talak *raj'i.* Sedangkan anjuran untuk melakukan *ihdâd* selama masa *'iddah* talak *bâ'in* hanya dimaksudkan untuk menghindarkan dirinya dari fitnah yang mungkin muncul jika ia berhias diri.

Para ahli fiqh sepakat bahwa perempuan yang menjalani masa *'iddah* talak *raj'i* tidak wajib melakukan *ihdâd,* karena selama berada dalam masa *'iddah* ini pada hakikatnya ia masih berada dalam status perkawinan.[47] Karenanya, ia berhak untuk menghias diri, bahkan hal tersebut dianjurkan kepadanya dengan tujuan agar suaminya tertarik untuk melakukan *rujû'.*[48]

---

[44] Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid,* hlm. 100.

[45] Wahbah al-Zuhailiy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu,* Juz VII, hlm. 661

[46] Lihat al-Dzahabiy, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqaranah baina Ahli al-Sunnah wa Madzhab a-Ja'fariyyah,* hlm. 374

[47] Lihat Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyar fiy Hall Ghayah al-Ikhtishar,* hlm. 134.

[48] al-Bujairimiy, *Bujairimiy 'ala al-Khathib,* hlm. 47.

Fiqh yang Berlandaskan Etik-Moral

Dengan memfokuskan perhatian pada sudut pandang fiqh semata, paparan-paparan normatif tentang *'iddah* dan *ihdâd* di atas kiranya tidak ada persoalan berarti. Bahkan, itu mungkin akan terus memperteguh dan mengutuhkan kecenderungan tekstualisme seperti yang selama ini mencoraki alam pikiran umat. Namun, dilihat dari perspektif keadilan relasi lelaki-perempuan [*gender relation*] dan ditambah dengan perkembangan teknologi yang semakin canggih (*sophisticated technology*), maka paradigma tekstualisme tersebut agaknya tidak cukup memadai. Oleh karena itu, harus ada pertimbangan lain yang bukan semata-mata teks-*nash*.

Dalam kerangka itu, tampaknya perlu ada beberapa hal yang menarik untuk dipertanyakan disekitar *'iddah* dan *ihdâd* ini. *Pertama,* mengapa *'iddah* hanya dikenakan pada perempuan, dan tidak pada laki-laki? Untuk menjawab pertanyaan ini tidak begitu sulit, kalau kita telah menerima secara *taken for granted* penjelasan fiqh bahwa *'iddah* disyariatkan dengan alasan pokok (*'illat al-hukm*) untuk mengetahui kondisi terakhir rahim perempuan. Karena yang punya rahim hanya perempuan, sementara laki-laki tidak, maka normal dan rasional saja jika *'iddah* hanya dapat dibebankan kepada perempuan. Dengan menggunakan logika ini, maka penerapan *'iddah* bagi laki-laki bukan saja tidak tepat, melainkan juga tidak realistis.

Akan tetapi, berargumen bahwa *'iddah* diundangkan untuk mengetahui kondisi terakhir rahim perempuan agaknya tidak bisa dipertahankan lagi. Sebab, dengan kecanggihan teknologi modern sekarang, pelacakan terhadap bagian terdalam rahim seorang perempuan bukanlah sesuatu yang sulit lagi untuk dilakukan. Teknologi sudah dapat mendeteksi dengan sangat akurat dan valid tentang ada dan tidak adanya bibit atau benih dalam rahim perempuan. Jaminan akurat dari teknologi ini terus terang membuat kelompok agamawan ortodoks-tradisional khawatir terhadap kemungkinan ditanggalkannya ketentuan *'iddah* ini.

Dengan latar tersebut, dalam perkembangan berikutnya, kelompok tekstualis ini mulai menolak keberadaan *'illat* hukum dari ketentuan *'iddah*. Sebagai argumen pengganti, dihadirkanlah teori lain yang mengatakan bahwa alasan utama *'iddah* bukan untuk *ma'rîfah barâ`ah al-rahim* (mengetahui keadaan rahim), melainkan lebih karena tuntutan teks ajaran agama. Menurut mereka, meminjam bahasa *ushûl al-fiqh, 'iddah* disyari'atkan tidak mengandung *'illat* apa pun. Dengan mengikuti ketegorisasi hukum dalam *ushul fiqh, 'iddah* termasuk ke dalam hukum *ghayr al-ma'qûlat al-ma'nâ*, sebuah ketentuan hukum yang harus diimani dan dilaksanakan oleh mukallaf tanpa perlu mempertanyakan apalagi menggugatnya.[49] Berangkat dari logika ini, kalaulah *'iddah* memuat hal-hal yang rasional, maka ia tetap tidak diakui sebagai *'illat* hukum, melainkan sebagai *hikmah al-hukm*. Dalam *ushûl al-fiqh* syafi'iyyah, hukum tidak bertumpu pada *hikmah* melainkan pada *illat*.

Jika mau dilacak secara agak dalam, sejatinya terdapat aturan dalam Al-Qur'an bahwa lelaki harus menanggung beban material dari pernikahan dan perceraian. Beban itu adalah pemberian nafkah oleh suami untuk isteri dalam masa pernikahan atau *mut'ah*—bedakan dengan nikah *mut'ah*—bagi isteri yang baru diceraikan selama masa *'iddah*. Allah SWT. berfirman

---

[49] Para ulama *ushûl al-fiqh* biasanya membagi hukum kepada dua bagian. *Pertama*, hukum-hukum yang disyariatkan Allah tanpa disertai *'illat* hukumnya. Pada jenis ini, *mukallaf* hanya mampu menangkap hikmah—bukan *'illat*—yang ada dibalik hukum tersebut. Hukum ini biasa disebut dengan *ahkâm ta'abbudiyah* atau *ghayr ma'qûlat al-ma'nâ*. Sekadar contoh, jumlah rakaat shalat. Percuma saja jika mukallaf mau mencari dimensi rasionalitasnya, kenapa mesti dua rakaat, tiga rakaat dan tidak yang lain. Dengan perkataan lain, hukum jenis pertama ini merupakan hak prerogatif Tuhan. *Kedua*, hukum yang disyariatkan dengan disertai *'illat* hukumnya. Dalam wacana *ushûl al-fiqh*, hukum ini disebut *ahkâm ta'aqquliyah* atau *ma'qûlat al-ma'nâ*. Bagian kedua ini, dengan nalar, mukallaf dapat menangkap alasan dari hukum ini. Secara lebih dalam baca, Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah), 1956, hlm. 62; Ali Hasballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif), Tanpa Tahun, hlm. 145; Abu Ishaq al-Syathibiy, *al-Muwâfaqât fiy Ushûl al-Syarî'ah*, (*Tahqiq* Abdullah Daraz), Tanpa Tahun, Juz II, hlm. 238; Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mushtashfa min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dar al-Fikr), Tanpa Tahun, hlm. 250. Bahasan lengkap tentang *ta'aqquliy* dan *ta'abbudiy* ini dapat dibaca, Abd Moqsith Ghazali, *Ta'aqquliy* dan *Ta'abbudiy*: Formulasi Hukum dalam Ayat-Ayat Al-Qur'an, dalam *Majalah AULA* PWNU Jawa Timur, No. 03/Tahun XXII Maret 2000, hlm. 64-74.

dalam surat al-Baqarah ayat 2, "Kepada perempuan-perempuan yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) *mut'ah* menurut yang *ma'ruf*, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang takwa". [50]

Para ulama sepakat bahwa perempuan yang berada dalam *'iddah* talak *raj'i* berhak mendapat nafkah dan tempat tinggal (*al-suknâ*) dari suami yang menceraikannya. Begitu juga, mereka sepakat bahwa perempuan hamil yang dicerai suaminya (baik talak *raj'i* maupun talak *ba`in*) berhak untuk mendapatkan nafkah dan tempat tinggal hingga melahirkan.[51] Allah SWT. berfirman (65:6), "Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin...". Allah SWT. berfirman. Selanjutnya, Allah SWT juga berfirman (65:6), "....Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah

---

[50] Yusuf Ali menterjemahkan ayat tersebut, "Bagi perempuan yang dicerai harus diberikan nafkah menurut kadar yang masuk akal. Ini adalah tugas bagi mereka yang takwa. [Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur`an: Text, Translation, and Commentary*, Leicester: The Islamic Foundation, 1975, hlm. 63]. Al-Syinqithiy mengatakan bahwa *mut'ah* merupakan hak bagi setiap isteri yang diceraikan, baik telah terjadi hubungan seksual maupun tidak; dan sebaliknya merupakan kewajiban bagi seorang suami yang takwa. [Lihat al-Syinqithiy, *Adhwa` al-Bayan fiy Iydhah Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, Beirut: Alam al-Kutub, Tanpa Tahun, Juz I, hlm. 219]. Terkait dengat ayat tersebut, Muhammad Asad mengatakan bahwa ayat ini terkait dengan perempuan yang diceraikan tanpa ada kesalahan yang bisa dibenarkan menurut hukum. Sementara tentang besarnya nafkah yang harus ditanggung oleh suami tampaknya tidak ada ketentuan yang pasti. Dengan demikian, besar dan kecilnya nafkah dapat disesuaikan dengan kondisi perekonomian suami dan kondisi sosial waktu itu. Baca Muhammad Asad, *The Message of the Quran*, Gibraltar, 1980, hlm. 54.

[51] Al-Bujairimiy, *Bujairimy 'ala al-Khathib*, hlm. 45. Namun, para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban memberikan nafkah dan tempat tinggal bagi perempuan yang ditalak *ba`in* sementara ia tidak dalam keadaan hamil. Dalam hal ini, dapat dikelompokkan ke dalam tiga pendapat. *Pertama*, pendapat ulama Kufah bahwa perempuan tersebut berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal. *Kedua*, pendapat Ahmad, Dawud, Abu Tsawr, Ishaq bahwa perempuan tersebut tidak berhak mendapat nafkah dan tempat tinggal. Pendapat ini didasarkan kepada hadis al-Dar Qutni bahwa nafkah dan tempat tinggal itu hanya bagi perempuan yang ditalak *raj'i*. *Ketiga*, pendapat yang dikemukakan oleh Malik, Syafi'ie bahwa perempuan tersebut hanya mendapat tempat tinggal tidak nafkah. Lihat Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, hlm. 76. Bandingkan Taqiyuddin al-Husainiy, *Kifayah al-Akhyar fiy Hall Ghayah al-Ikhtishar*, hlm. 132.

ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin..".

Namun, dalam realitasnya, wacana yang berkembang di kalangan umat Islam justru bukan masalah nafkah yang harus ditunaikan oleh "bekas" suami, melainkan kewajiban *'iddah* yang mesti dijalankan oleh "mantan" isteri. Sangat terasa bahwa ketentuan *'iddah* yang dalam prakteknya telah dipahami sebagai beban dan urusan isteri (perempuan) telah memperoleh perhatian yang jauh lebih serius baik dari sudut teoretisnya maupun pengawasan dan pelaksanaannya di lapangan ketimbang urusan nafkah yang pada dasarnya merupakan kewajiban lelaki (suami)—juga baik dari sudut teoretisnya maupun aplikatif-nya.[52]

Sesungguhnyalah, di samping untuk mengetahui tentang positif dan negatifnya rahim, sesuai dengan struktur masyarakat Arab yang patriarkhal, *'iddah* pada saat diturunkannya telah berfungsi secara efektif sebagai upaya minimal untuk melindungi hak-hak perempuan pasca-perceraian dan kematian. Dalam batas waktu *'iddah* itu, perempuan masih berhak untuk mendapat perlindungan ekonomi dan perlindungan sosial. Perlindungan ini misalnya terlihat dari desakan Al-Qur'an kepada suami untuk membuat wasiat khusus sebelum meninggal dunia untuk mempertahankan isterinya di dalam rumahnya paling tidak selama satu tahun dan untuk nafkah hidupnya.

Allah SWT. berfirman (2:240), "Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya dengan tidak disuruh pindah dari rumahnya. Akan tetapi, jika mereka pindah (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu membiarkan mereka berbuat yang makruf terhadap diri mereka".[53] Dengan demikian, jika ayat

---

[52] Masdar F. Mas'udi, *Ihdâd dan 'iddah dalam Kehidupan Umat yang Berubah*, hlm. 4.

[53] Menurut Imam Syafi'ie, ayat ini turun sebelum turunnya ayat-ayat tentang *mawarits* dalam Islam. Ayat ini juga telah *dinasakh* oleh ayat 234 surat al-Baqarah dalam Al-Qur'an. Baca Imam

ini dibaca dalam perspektif sosial yang berlaku pada saat itu, maka akan terlihat bahwa perlindungan khusus diambil untuk melindungi hak-hak perempuan yang waktu itu banyak yang terampas.

Bahkan, jika berpedoman pada konteks masyarakat Arab dalam era pra-Islam dan awal Islam, perlindungan semacam ini jelas sangat signifikan, karena dua hal. *Pertama,* pada masa itu secara kultural perempuan memang tidak memperoleh hak apa pun. *Kedua,* dalam fakta objektif dan realitas empiriknya, tidak banyak dijumpai (kecuali hanya sedikit saja) perempuan yang bekerja untuk mencari nafkah. Pada saat itu, secara ekonomis dan sosial isteri memang berada dalam tanggung jawab suaminya. Dengan demikian, apa yang akan terjadi jika tidak ada prakondisi, misalnya dengan tersedianya waktu tertentu (*'iddah*) untuk mencadangkan diri memasuki kehidupan mandiri, setelah terjadi perceraian.[54]

Dalam kondisi demikian, *'iddah* menjadi sangat dibutuhkan untuk menunjang masa transisional perempuan tersebut (*muthallaqah* atau *al-mutawaffa 'anha zawjuhâ*). Dengan pengertian seperti ini, konsep *'iddah* pada mulanya jelas sebuah lompatan radikal dari Nabi Muhammad SAW, setidaknya karena dua hal. *Pertama,* untuk menggantikan cara-cara ber-*iddah* sekaligus ber*ihdad* yang di luar batas kewajaran—seperti telah dijelaskan sebelumnya—pada cara yang lebih berperikemanusiaan. *Kedua,* agar setelah diceraikan, perempuan tidak segera tercampakkan dan kehilangan hak-haknya.

Syafi'ie, *al-Umm,* Juz 5, hlm. 238. Pertanyannya, kenapa ayat 234 me*nasakah* ayat 240, padahal ayat yang menjelaskan tentang *'iddah* 4 bulan 10 9 (ayat 234) hari lebih awal turun ketimbang ayat yang menjelaskan satu tahun. Dalam menjawab pertanyaan ini, al-Bujairimi menyatakan bahwa ayat 234 lebih belakangan turunnya (*mutaqaddimah al-nuzul*), dan lebih awal bacaannya (*mutaqaddimah al-tilawah*). Lihat al-Bujairimiy, *Bujairimiy 'ala al-Khathib,* Jilid 4, hlm. 37.

[54] Baca Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam,* hlm. 185-201. Bandingkan dengan Lies Marcos Natsir, *Haidl dan 'Iddah: Sebuah Tinjauan Analisis Gender,* Makalah disampaikan dalam diskusi tentang "Implikasi Transformasi Global terhadap Konsep *'iddah*", Lis-Sakinah, (Situbondo 27 Pebruari 1997), hlm. 3

Di samping pertimbangan-pertimbangan di atas, pertimbangan lain yang bisa diajukan seputar disyariatkannya *'iddah* dan *i*h*dâd* adalah pertimbangan etis-moral. Dengan pertimbangan ini, walaupun dengan perkembangan teknologi modern yang dengan cermat keadaan rahim bisa diketahui melalui tes urine, misalnya, *'iddah* tetap harus dijalankan. Pertimbangan etik-moral dimaksud tentunya berbeda-beda aksentuasinya dari kasus per kasus, seiring dengan keberagaman latar belakang dan motivasi yang menyertai terjadinya perceraian.

Pertama, dalam kasus perceraian karena suami meninggal. Pada bagian ini, *'iddah* di samping untuk tujuan memperjelas status genetika juga dimaksudkan sebagai pernyataan sikap berkabung (*i*h*dâd*). Tentu saja, berkabung yang perlu dijalani isteri tidak boleh dijalani dengan cara-cara yang tidak manusiawi, seperti yang telah ditampilkan masyarakat Arab Jahiliyah yang melarang perempuan *mu'taddah* untuk menyisir rambut, memotong kuku, dan sebagainya. Dengan demikian, selama masa *'iddah*-nya (4 bulan 10 hari), di samping perempuan tersebut harus membiarkan rahimnya tidak menampung benih baru, yang bersangkutan juga diminta untuk tidak mengekspresikan satu sikap yang mengesankan bahwa dirinya tidak sedang tertimpa musibah.

Dalam bingkai pemikiran ini, boleh jadi prinsip yang diletakkan dalam *i*h*dâd* ini tidak untuk berkabung atas meninggalnya mendiang suami atau keluarga. Sebab, tanpa dikondisikan pun seorang isteri atau suami (?) yang ditinggal pasangan yang sangat mencintai dan menyayanginya tentu akan berkabung, bahkan bisa hingga beberapa tahun. Dengan demikian, *i*h*dâd* adalah kriteria kepantasan bagi mereka yang baru ditimpa musibah kematian. Karena itu, maka baik isteri maupun suami (?) mesti menjaga takaran kepantasan tersebut dengan tidak menunjukkan kepada publik suatu cita rasa bahagia dan senang dengan kematian mitra hidupnya itu.[55]

---

[55] Secara etik-moral, tidak selayaknya bagi seorang suami yang baru ditinggal mati oleh isterinya untuk melangsungkan pernikahan dengan perempuan lain. Dalam kaitan ini, terus terang, fiqh

Kedua, dalam kasus talak *raj'i.* Dalam tataran ini, fungsi *'iddah* di samping untuk kerangka kejelasan genetika juga untuk membuka kesempatan selebar-lebarnya khusus kepada mereka berdua (suami-isteri) untuk segera kembali sebagai suami isteri. Sejatinya, kewajiban memberikan nafkah atas suami terhadap isteri yang dicerainya, terutama dalam talak *raj'i,* merupakan cara lain untuk menggiring suami-isteri tersebut ke arah perdamaian (rekonsiliasi). Suami tetap dibebani tanggung jawab nafkah sekalipun ia tidak memperoleh haknya secara penuh. Sebaliknya, perempuan menerima pemberian itu agar tidak mudah larut dalam godaan lelaki lain. Ujungnya, diharapkan agar alternatif utama yang menjadi pilihan mereka adalah *ruju',* bersatu kembali dalam rumah keluarga.

Ini paralel dengan dambaan Islam agar sekali pernikahan dilangsungkan maka harus diusahakan dengan sekuat tenaga untuk tidak cerai, karena Allah akan sangat marah. Nabi bersabda, *abghadh al-halâl 'inda Allah al-thalâq.*[56] Artinya, pernikahan yang dalam Al-Qur'an digambarkan sebagai perjanjian yang kukuh (*mitsâqan ghalidhan*) tidak bisa dianggap remeh dan tidak boleh diputuskan kecuali dalam keadaan yang luar biasa.[57] Namun, kalaulah perceraian tidak juga bisa dihindari, Islam masih memberikan kesempatan (*'iddah*) agar keduanya bisa kembali lagi menyatu dalam bangunan rumah tangga. Selama masa penantian itu, perempuan tersebut (*muthallaqah*) dilarang

---

yang memberikan perkenan bagi seorang laki-laki untuk nikah dengan perempuan lain tatkala isterinya baru meninggal, adalah fiqh patriarkhal yang kurang mempertimbangkan ukuran-ukuran etik-moral. Dilihat dengan mata curiga, fiqh seperti itu menunjukkan adanya arogansi kelelakian.

[56] Hadis ini dapat dibaca dalam Ibnu Hajar al-'Asqalaniy, *Bulugh al-Maram,* (Semarang: Thaha Putera, 1982), hlm. 321.

[57] Dalam Islam, perceraian diperbolehkan karena pernikahan dianggap sebagai sebuah kontrak, yang dapat diputuskan baik karena kehendak keduanya atau karena kemauan salah satu pihak darinya. Dengan menganggap pernikahan sebagai sebuah kontrak, maka perceraian menjadi sebuah konsep yang alamiah terjadi, walaupun dalam prakteknya seringkali disalahgunakan oleh pihak yang lebih kuat, yang dalam masyarakat patriarkhal pihak yang kuat itu adalah laki-laki. Karena itu, perempuan juga mempunyai hak cerai, yang dikenal dengan istilah *khulu'.* Lihat Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam,* hlm. 185.

menjalin pernikahan, baik secara *tashrîh* (terang-terangan) maupun *ta'rîdh* (misalnya dengan sindiran) dengan lelaki lain.

Dengan ketentuan *'iddah* ini, sesungguhnya Islam mengharapkan mereka berdua untuk kembali sebagai suami isteri. Jika kedua belah pihak telah sepakat untuk *ruju'* kembali, maka tidak ada seseorang yang bisa melarangnya hingga orang tua (wali) yang bersangkutan sekalipun. Dan Islam tidak mempersulit aturan teknisnya; tidak perlu *mahar* (maskawin), tidak perlu menghadirkan saksi, dan apalagi seorang wali. Pihak lelaki (suami) cukup mengemukakan komitmennya untuk kembali, dengan mengatakan "sekarang saya kembali ke pangkuanmu", *raja'tuki*.

Walaupun demikian, Islam masih memberikan persyaratan bahwa jika sang suami sudah memutuskan untuk merujukinya, maka dia tidak boleh melakukannya dengan maksud menimbulkan kemudharatan bagi isterinya, baik fisik maupun mental, tetapi untuk menggaulinya dengan cara yang baik.[58] Allah SWT. berfirman (2:231), "Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir *'iddah*-nya, maka rujukilah mereka dengan cara yang makruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang makruf pula. Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barang siapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan...".

Selanjutnya, setelah masa *'iddah*-nya habis, sementara rekonsiliasi (*ruju'*) sudah tidak dimungkinkan lagi, maka isteri tersebut harus dilepaskan dengan cara yang baik. Dan jika akhirnya ia diceraikan, maka dua orang harus dihadirkan sebagai

---

[58] Al-Syinqithiy, *Adhwa' al-Bayan fiy Iydhah Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, hlm. 219.

[59] Al-Qur'an (65:2) yang artinya, "apabila mereka telah mendekati akhir *'iddah*nya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah..".

saksi.[59] Para saksi ini harus saleh, jujur, dan memiliki komitmen kuat untuk melindungi kepentingan pihak yang lemah, yang biasanya adalah pihak isteri. Sepanjang sejarah kemanusiaan, perempuan selalu berada pada posisi periferal, tertindas, dan dirugikan.

Akhirnya, dalam kaitan ini, ingin saya katakan tentang perlunya reformasi dari fiqh legal-formal yang bersifat partikular (*juz'iy*) semata kepada fiqh yang bersendikan etis-moral yang bersifat universal. Fiqh yang legal formal harus senantiasa berada dalam sinaran dan kontrol etik-moral. Dengan langgam seperti ini, fiqh tidak akan pernah kerontang dari spirit-ruhaniyahnya dalam merespons tantangan zaman. Sekarang, ikhtiar dalam memikirkan konstruksi fiqh baru yang lebih komit pada nilai-nilai moralitas kolektif, demokratis, dan aplikatif sudah layak dilakukan.

KESAKSIAN PEREMPUAN

Badriyyah Fayyumi

Pendahuluan

Masalah kesaksian perempuan sering kali dianggap sebagai salah satu pembenaran teologis atas kurangnya akal perempuan. Argumen yang sering digunakan untuk mendukung hal tersebut adalah Surat al-Baqarah, 2: 282 yang menyatakan: "*.... Bila tidak ada dua orang laki-laki maka (ambillah saksi) seorang laki-laki dan dua orang perempuan yang kamu relakan untuk menjadi saksi ....*", dan hadis Nabi yang menyatakan bahwa: "*.... Kesaksian dua orang perempuan yang menyamai kesaksian seorang laki-laki menunjukkan kurangnya akal perempuan.*" Berdasarkan ayat dan hadis ini, pandangan bahwa perempuan bernilai setengah laki-laki dan kurang akal berkembang di benak sebagian (besar) kaum muslimin. Malah ada yang berkeyakinan bahwa kurangnya akal perempuan adalah merupakan kodrat dari Tuhan.

Pandangan tersebut dipertanyakan ketika fakta menunjukkan banyak perempuan yang berhasil dalam bidangnya, setara atau malah melebihi laki-laki. Hampir di semua sektor kehidupan, terdapat perempuan yang berprestasi melebihi laki-laki. Banyak kelas di mana terdapat murid perempuan dan laki-laki, perempuan tampil menjadi juara. Ini semua menjadi alasan kuat untuk mempertanyakan kembali kebenaran anggapan sebagaimana disebutkan di atas, sebab jika memang dari *sono-*

nya Tuhan menghendaki akal perempuan lebih rendah dibanding laki-laki, mengapa pada saat yang sama Tuhan juga menganugerahi sebagian perempuan akal dan kecerdasan yang melebihi laki-laki?

Pertanyaan ini menggiring kita untuk menelaah lebih lanjut ayat-ayat kesaksian yang sering kali dijadikan titik awal membangun pandangan yang menomorduakan dan menilai rendah perempuan.

Jika kita telaah ayat-ayat kesaksian, maka akan tampak bahwa ayat dan hadis yang sering dijadikan dalil, seperti telah disebutkan di atas, hanyalah satu dari sekian banyak ayat dan hadis yang berbicara soal kesaksian perempuan. Lingkup kesaksian perempuan itu sendiri tidak terbatas pada masalah perdagangan, melainkan juga masalah ruju', nikah, hudud, qadzaf (tuduhan zina), radha' (persusuan) dan sebagainya. Penting untuk dicatat bahwa tidak seluruh *nash* yang bicara soal kesaksian selalu menganggap kesaksian perempuan separuh kesaksian laki-laki . Namun, sayangnya ayat-ayat dan hadis-hadis lain yang tidak membedakan kesaksian perempuan dan laki-laki ini kurang populer dan jarang dimunculkan dalam pembahasan mengenai kesaksian. Yang sering muncul ke permukaan hanya ayat di atas dan hadis tentang kekurangan akal dan agama perempuan sebagaimana akan dijelaskan.

Akibat dari pemaparan informasi yang tidak proporsional ini adalah munculnya stereotipe tentang perempuan, seperti perempuan adalah setengah laki-laki, perempuan itu kurang akal, dan sebagainya, yang ujung-ujungnya mengkristal pada cara pandang dan sikap hidup yang menomorduakan dan mendiskriminasi perempuan. Akibat ini tidak terelakkan karena sosialisasi pemahaman yang tidak proporsonal itu terjadi selama berabad-abad sehingga menguasai alam pemikiran kaum muslimin. Pemikiran dalam tafsir, hadis, fiqh, dan bahkan sastra tidak terlepas dari warna pemahaman yang demikian.

Oleh karena itu, kita pun patut bertanya mengenai keabsahan penggunaan sebagian (sekali lagi hanya sebagian) ayat dan hadis tentang kesaksian sebagai alasan teologis untuk membenarkan adanya subordinasi dan diskriminasi perempuan. Jika sebagian teks suci itu dianggap absah sebagai alasan teologis untuk menilai harga perempuan setengah laki-laki, maka yang perlu dipertanyakan kemudian adalah bagaimana halnya dengan "nasib" teks ayat dan hadis lain yang tidak membedakan kesaksian perempuan dan laki-laki? Pertanyaan ini mendorong kita untuk melakukan pembacaan ulang ayat dan hadis mengenai kesaksian agar tidak terjadi generalisasi masalah berdasarkan sebagian teks dengan mengabaikan sebagian teks yang lain.

1. Kesaksian dalam Perspektif Al-Qur'an

Al Qur'an menyebutkan kata *syahadah* (kesaksian) dalam berbagai bentuk derivasinya tidak kurang dari 140 kali. Dalam pada itu, sangat banyak jenis kesaksian yang dikemukakan Al-Qur'an, seperti kesaksian tentang keimanan, keislaman, ketuhanan, kenabian, kesaksian akan tanda-tanda kekuasaan dan kebesaran Allah, kesaksian akan kebenaran janji dan ancaman Allah, kesaksian tentang datangnya bulan Ramadhan, kesaksian dalam transaksi perdagangan dan apa saja yang menyangkut harta kekayaan , ruju', wasiat, dan hudud. Pelaku kesaksian pun tidak terbatas pada manusia biasa saja melainkan juga rasul, jin, malaikat, bahkan Allah SWT. Di luar itu masih ada saksi " bisu " seperti anggota badan dan patung. Semua ini akan tampak jika kita membaca seluruh ayat tentang kesaksian yang terdapat dalam 30 juz Al-Qur'an.

Demikianlah, kesaksian dalam Al-Qur'an tidak dibatasi pada soal-soal horizontal yang menyangkut hubungan antar manusia saja melainkan juga antara manusia dengan Khaliqnya. Menarik untuk dikemukakan, dalam kesaksian-kesaksian vertikal ini laki-laki dan perempuan tidak dibedakan sama sekali.

Jika kita cermati seluruh ayat tentang kesaksian antar-manusia ternyata hanya ada 5 (lima) ayat tentang 4 (empat) topik yang sering dijadikan dasar pembedaan gender, yakni

1. Kesaksian dalam pencatatan utang-piutang (Q.S. Al-Baqarah, 2: 282),
   "....Dan persaksikanlah dengan dua orang laki-laki di antaramu. Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang lain mengingatkanya....."

2. Kesaksian mengenai perzinaan (Q.S. Al-Nisa, 4: 15 dan Al-Nur, 24: 4)
   " Dan terhadap para perempuan yang mengerjakan perbuatan keji (zina), hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (para perempuan itu) dalam rumah sampai menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya." (QS. Al-Nisa, 4: 15)

   "Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik(berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya, dan mereka itulah orang-orang yang fasik." (QS.Al-Nur, 24: 4)

3. Kesaksian dalam wasiat (Q.S. Al-Maidah, 5: 106)
   " Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang ia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat) itu disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu, jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian...."

4. Kesaksian dalam ruju' (Q.S. Ath-Thalaq, 65: 2)
   " Apabila mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskan mereka dengan baik dan persaksikanlah kepada dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah...."

Jika lebih dicermati, akan tampak bahwa dari kelima ayat tersebut ternyata hanya ada satu ayat yang secara jelas menyebut perbedaan kesaksian laki-laki dan perempuan, yakni ayat yang menganjurkan (bukan mewajibkan) pencatatan utang-piutang (QS.Al-Baqarah, 2: 282). Sementara untuk kesaksian dalam perzinaan, wasiat, dan ruju', tidak ada pernyataan khusus bahwa nilai kesaksian perempuan setengah laki-laki dan bahwa perempuan tidak boleh menjadi saksi dalam persoalan tersebut sebagaimana yang kita jumpai dalam pendapat para ahli fiqh.

Bahkan dalam hal menolak tuduhan zina yang dilontarkan oleh suami (sumpah *li'an*), kesaksian perempuan (isteri) bernilai sama dengan kesaksian laki-laki (suami). Seoramg isteri yang merasa dirinya tidak berbuat zina namun tidak bisa menghadirkan empat orang saksi, diterima kesaksiannya seorang diri setelah empat kali bersaksi dengan bersumpah atas nama Allah bahwa dirinya benar dan suaminya salah. Setelah itu pada kesaksiannya yang kelima ia menyatakan bahwa jika suaminya itu benar, maka ia siap menerima murka dari Allah (Q.S. Al-Nur, 24: 8-9). Empat kali sumpah atas nama Allah dalam kesaksian isteri yang menolak tuduhan ini sama jumlahnya dengan sumpah suami yang melontarkan tuduhan berzina kepada isterinya tanpa empat orang saksi (Q.S. Al-Nur, 24: 6). Bahkan dalam kasus yang demikian kesaksian isteri langsung diterima dalam arti tuduhan dan hukuman zina itu bisa gugur atas dasar kesaksiannya sendiri (Q.S. An-Nur, 24: 8). Selanjutnya kebenaran dari kedua pihak yang sama-sama mengangkat sumpah atas nama Allah ini diserahkan kepada Allah.

Dari uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa bagian terbesar dari ayat-ayat kesaksian dalam Al-Qur'an tidak memuat ide pembedaan gender. Masalah gender dalam kesaksian hanya terbatas pada sebagian masalah hukum amaliyah yamg praktis (fiqh). Dalam hukum-hukum amaliah itu pun perempuan tidak selalu dibedakan dengan laki-laki.

Sementara itu, untuk hal-hal yang berkaitan dengan aqidah, sikap mental-spritual dan hubungan vertikal makhluk-Khalik semuanya dinyatakan tanpa ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Perempuan dan laki-laki dianggap sama nilai kesaksiannya. Padahal semua orang tahu bahwa kesaksian dalam persoalan yang berkaitan dengan aqidah dan hal-hal lain yang sifatnya spiritual, gaib, dan eskatologis jauh lebih membutuhkan kekuatan akal. Dan ternyata, dalam hal-hal seperti ini Al-Qur'an menganggap kekuatan akal perempuan sama dengan laki-laki.

Dengan melihat seluruh ayat kesaksian dalam Al-Qur'an, dapat dinyatakan bahwa ayat yang dijadikan landasan teologis untuk menilai harga perempuan setengah laki-laki tidak dapat diklaim sebagai pandangan Al-Qur'an karena pandangan umum Al-Qur'an tentang kesaksian, sebagaimana diuraikan di atas, justru menganggap sama nilai kesaksian laki-laki dan perempuan.

2. Hadis Nuqshan Aql: Justifikasi atas Kurangnya Akal Perempuan ?

Ada satu hadis yang cukup populer dan sering dijadikan rujukan utama dalam pembahasan mengenai kesaksian perempuan, yakni

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار. فقلن: فبم يا رسول

اللهِ؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن. قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا؟. قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصل و لم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك نقصان دينها. رواه البخاري ومسلم.

Artinya: *" Abu Sa'id Al-Khudri berkata : Rasulullah SAW keluar menuju tempat shalat pada hari Idul Fitri atau Idul Adha, dan lewat di hadapan para perempuan. Rasulullah berkata," ….. Saya tidak melihat para perempuan yang akal dan agamanya kurang, mampu menghilangkan akal seorang laki-laki yang teguh hati, melebihi salah satu dari kalian." Mereka bertanya ,"Apa kekurangan akal dan agama kami ya Rasulullah ? " Rasul menjawab. "Bukankah kesaksian seorang perempuan sama dengan setengah kesaksian laki-laki?" Mereka menjawab," Ya" Rasul berkata, "Itu merupakan kekurangan akalnya. Bukankah jika seorang perempuan haidh maka ia tidak shalat dan tidak puasa ?" Mereka menjawab, "Ya". Kata Nabi , " Itulah kekurangan agamanya."* (HR. Bukhari-Muslim)[1]

Dalam hadis ini terdapat dialog antara Nabi dengan sahabiyat. Di antara materi dialog yang sering menimbulkan pemahaman mengenai inferioritas perempuan adalah pernyataan Nabi bahwa kesaksian dua orang perempuan yang sama dengan kesaksian seorang laki-laki merupakan tanda kurangnya akal perempuan.

Pada level fiqh, pernyataan ini dijadikan acuan oleh sebagian besar ulama untuk memberlakukan ketentuan 2:1 dalam seluruh kesaksian perempuan. Sedangkan pada level teologis pernyataan

---

[1] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, kitab *al-Haidh*, bab "Tarku al-Haaidh ash-Shaum", (Beirut: Dar Ibn Katsir al-Yamamah), hadis ke-298, juz I hlm. 116 dan kitab *al-Shaum* bab *al-Haaidh Tatruk ash-Shaum wa ash-Shalah*, hadis ke-1850, juz II hlm. 689. Lihat juga Muslim, *Sahih Muslim*, kitab *al-Iman*, bab "Nuqshan al-Iman bi Naqsh ath-Tha'at", (Beirut: Dar el-Fikr, 1992), hadis no.132, juz I hlm. 55-56

kesaksian perempuan. Sedangkan pada level teologis pernyataan ini dianggap sebagai *statemen* ilahiyah yang meneguhkan supremasi laki-laki atas perempuan. Sementara itu, di tingkat realitas sosial pernyataan ini menjadi argumen ampuh untuk menomorduakan dan meminggirkan perempuan dari kehidupan yang dianggap memerlukan "akal" lebih banyak. Ironisnya, pada saat yang sama pernyataan ini menumbuhkan "kesadaran" di kalangan perempuan itu sendiri bahwa posisinya nomor dua dan akalnya kurang. Begitu kuatnya "kesadaran" ini menguasai perempuan sehingga tanpa disadari ia menerima hal itu sebagai bagian dari "kodrat".

Pertanyaan kita sekarang adalah apakah implikasi-implikasi seperti itu yang menjadi tujuan pernyataan Nabi? Rasanya riskan sekali untuk mengatakan " Ya ". Sebab jika itu yang kita nyatakan berarti kita menafikan salah satu misi Islam yakni menempatkan perempuan dalam posisi yang sederajat dengan laki-laki (lihat Q.S. Al-Hujarat, 49: 13, Q.S. Ali Imran, 3: 195, Q.S. An-Nahl, 16: 97, Q.S. Ghafir, 40: 40, Q.S. At-Taubah, 7: 71, dan banyak ayat lagi). Lebih dari itu pribadi Nabi juga bukan pribadi yang misoginis bahkan sebaliknya sangat egaliter, seperti pengakuan para isterinya dan juga para sahabat-sahabat perempuan lainnya.

Untuk itu kita perlu melihat pernyataan Nabi dalam hadis di atas sbb :

Pertama, hadis ini mesti dilihat dalam konteks apa diucapkan oleh Nabi. Dalam matan hadis disebutkan ucapan itu dikemukakan Nabi pada momentum hari raya Ied. Seperti biasa, pada hari led Nabi memberikan nasihat kepada kaum muslimin, termasuk perempuan. Pribadi Nabi yang menghormati perempuan terlalu mulia untuk menyampaikan sesuatu yang menyakiti perempuan di saat hari raya seperti itu. Dengan melihat konteks seperti ini, akan lebih tepat jika pernyataan Nabi itu dipahami sebagai nasihat untuk kaum perempuan dan sama sekali bukan mencerminkan sikap meremehkan perempuan. Ini diperkuat dengan bunyi hadis secara lengkap yang didahului

dengan nasihat agar kaum perempuan banyak bersedekah dan beristighfar agar mereka tidak termasuk kelompok perempuan ahli neraka. Dengan memperhatikan konteks dan redaksi lengkap hadis ini, bisa dikatakan bahwa hadis ini lebih merupakan peringatan dan nasihat daripada stigma negatif terhadap perempuan.

Kedua, harus difahami hadis ini diucapkan kepada siapa. Dalam *syarah* (penjelasan) hadis dapat diketahui bahwa pernyataan itu ditujukan kepada sekelompok perempuan Madinah yang pada umumnya perempuan Anshar . Seperti dikatakan Umar bin Khattab, perempuan Anshar secara umum dikenal memiliki sikap dominatif terhadap para suami mereka, sehingga wajar jika mereka diingatkan agar bisa mengendalikan diri. Sebab, dalam diri mereka ada kekuatan untuk mengalahkan para laki-laki, bahkan yang paling kuat sekalipun. Agar tidak berlebihan menggunakan kekuatannya mereka diingatkan akan kekurangan mereka.

Ketiga, perlu diperhatikan bentuk kalimat yang dikemukakan. Kalimat pada hadis ini, menurut Abu Syuqqah, bukan kalimat ketetapan, bukan pula kaidah umum atau hukum yang bersifat umum melainkan lebih cenderung merupakan ungkapan kekaguman Nabi atas paradoksi yang diberikan Tuhan kepada perempuan. Yakni bahwa dalam kelemahlembutan mereka, terdapat kekuatan untuk mengalahkan laki-laki yang kuat. Dengan kata lain, Nabi seolah-olah berkata kepada kaum perempuan, " Hai kaum perempuan, jika Allah telah memberikan kepada kalian kekuatan untuk mengalahkan laki-laki yang kuat, maka bertaqwalah kepada Allah dan janganlah kekuatan itu kalian pergunakan kecuali untuk kebaikan ". [2]

Demikianlah, sekali lagi hadis itu bukan merupakan ketetapan dan justifikasi Nabi atas rendahnya nilai perempuan, sebab di samping hanya diucapkan sekali oleh Nabi, hadis itu

---

[2] Abd.al-Halim Muhammad Abu Syuqqah, *Tahrir al-Mar'ah fi 'Ashr ar-Risalah,* (Kuwait: Dar el-Qlam, 1990), juz I, hlm.275

juga tidak pernah diucapkan sebagai pernyataan yang berdiri sendiri baik di hadapan kaum laki-laki maupun perempuan. [3]

Dengan melihat konteks hadis yang demikian dapat kita katakan bahwa pernyataan "kurang akal" dan "kurang agama" bukanlah norma yang sifatnya absolut dan melekat pada setiap perempuan kapan pun dan dimana pun, melainkan sebuah *warning* dari Nabi yang didasarkan atas realitas sosial perempuan yang ada.

Dalam realitanya, harus diakui bahwa perempuan sangat mudah menjadi "kurang akal". Itu karena peluang untuk memaksimalkan potensi dan kemampuan akal bagi perempuan lebih kecil dibandingkan laki-laki. Di samping itu, konstruksi sosial juga menggiring perempuan untuk lebih berkonsentrasi dalam urusan rumah tangga. Kalau sudah begitu, ia tidak lagi memiliki kesempatan untuk berkiprah di dunia yang lebih banyak menuntut "akal" sehingga potensi akalnya tidak teraktualisasikan. Akibatnya, keunggulan akal tampak lebih didominasi laki-laki. Padahal sesungguhnya, jika ada kesempatan yang sama dan perlakuan yang sama, potensi akal perempuan tidak kalah dengan laki-laki. Buktinya, banyak juara kelas diraih oleh murid perempuan. Sejarah juga menunjukan banyak perempuan yang akalnya cemerlang. Isteri Nabi, Aisyah dan Ummu Salamah r.a. diakui keunggulan akalnya oleh para sahabat laki-laki. Di samping kedua nama itu, masih banyak sahabiyat yang memiliki kecakapan akal yang tidak diragukan. Mereka meriwayatkan hadis, menghafal Al-Qur'an, dan sebagainya. Bahkan dalam periwayatan hadis, Az-Zahabi dalam *Mizan Al-I'tidal* mengakui bahwa dari 400 perawi yang tertuduh dusta dan ditinggalkan hadisnya, tidak ada satu perempuan pun yang termasuk di dalamnya.[4] Pengakuan ini sekaligus menjadi bukti kemampuan akal perempuan yang tidak kalah dengan laki-laki.

---

[3] *Ibid.*

[4] Lihat dalam muqaddimah *Mizan al-I'tidal*. Pernyataan ini juga dinukil oleh as-Suyuthi dalam Tadrib ar-Rawi, (Beirut:Dar el-Fikr), hlm.174

Karena secara kodrati akal perempuan tidak dibedakan dengan laki-laki, maka dalam kesaksian, kualitas kesaksian perempuan tidak boleh selalu dipandang lebih rendah dibanding laki-laki. Jika perempuan memiliki kualifikasi "akal" yang tidak diragukan, kesaksiannya tidak boleh diabaikan. Oleh karena itu, sangat wajar jika Ibnu Al-Qayyim menyatakan bahwa kesaksian perempuan seperti Ummu Darda' dan Ummu Athiyah lebih kuat daripada kesaksian seorang laki-laki.[5]

Melihat realitas yang demikian, "kurang akal" dalam matan hadis di atas tidak bisa kita pahami bahwa dari *sono*-nya perempuan itu ditakdirkan untuk selalu lebih bodoh, tidak kuat ingatan, kurang akurat dalam kesaksiannya, dan sebagainya. "Kurang akal" lebih merupakan dampak yang tidak terhindarkan oleh sebagian besar perempuan karena mereka harus mengikuti sistem sosial dan budaya yang membatasi mereka untuk memaksimalkan potensi akalnya.

Demikian pula halnya dengan "kurang agama". Kurang agama juga tidak bisa difahami secara absolut, dalam arti karena perempuan haidh dan nifas, maka pasti agamanya kurang. Sebab haidh dan nifas itu sendiri merupakan takdir Tuhan atas perempuan. Demikian pula larangan shalat, puasa, dan beberapa ibadah lainnya juga bukan atas keinganan perempuan, melainkan ketentuan langsung dari Tuhan. Ketika seorang perempuan yang haidh meninggalkan shalat dan puasa dengan kesadaran penuh bahwa ia meninggalkan itu karena adanya larangan Allah, maka pada saat itu ia sedang meninggalkan perbuatan yang haram. Dalam Islam, meninggalkan hal yang diharamkan mempunyai nilai pahala, sama halnya dengan melaksanakan hal yang wajib. Oleh karena itu, tidak tepat jika dikatakan bahwa haidh menjadi penyebab kurangnya agama perempuan karena itu semua kehendak dari Allah yang didasarkan atas keadilan-Nya.

Kalau begitu, di mana letak kurangnya agama perempuan? Keberagamaan perempuan bisa menjadi kurang jika ia terlena

---

[5] Abu Syuqqah, *Op.Cit.*, hlm. 280

dengan dispensasi itu. Saat haidh, di mana ia tidak menjalankan shalat dan puasa, tidak digunakan untuk berbuat amal ibadah lain yang berpahala di sisi Tuhan melainkan berbuat dosa dan segala sesuatu yang membuatnya lupa dan jauh dari Tuhan. Jika ini terjadi terus-menerus setiap bulan, secara akumulatif nilai keberagamaan perempuan akan menjadi berkurang. Namun sebaliknya jika seorang perempuan sabar dan qana'ah atas ketentuan Tuhan atasnya selama haidh, dan ia bisa mempergunakan masa itu untuk melakukan amal ibadah yang bisa mengganti pahala shalat, seperti dzikir -dalam arti yang luas- , amal ibadah ritual yang diperbolehkan, amal ibadah sosial, dan amal ibadah lainnya yang sangat banyak jumlahnya, maka keberagaman perempuan tidak berkurang, bahkan mungkin bertambah. Sebab, di samping pahala sabar dan qana'ah, perempuan juga memperoleh pahala atas kesungguhannya menghambakan diri kepada Tuhan dalam masa-masa sulit yang bisa membuat orang pada umumnya mudah terlena.

Jika hadis itu dipahami dengan cara demikian, maka tidak ada kesimpulan bahwa perempuan ditakdirkan untuk "kurang akal" dan "kurang agama". Namun, yang sesungguhnya terjadi adalah perempuan lebih mudah menjadi " kurang akal " dan " kurang agama " karena berbagai faktor. Oleh karena itu, wajar jika jauh-jauh hari Nabi telah memberikan peringatan kepada perempuan agar tidak jatuh pada posisi yang demikian. Pernyataan itu justru merupakan wujud perhatian dan cinta seorang Rasul kepada ummatnya.

B. Persoalan Gender dalam Fiqh Kesaksian

Secara etimologis *syahadah* (kesaksian) berarti berita pasti. *Musyahadah* berarti sesuatu yang nyata, karena saksi adalah orang yang menyaksikan sesuatu yang orang lain tidak mengetahuinya. Dalam istilah fiqh, kesaksian adalah seseorang yang

memberitahukan secara benar atas apa yang dilihat dan didengarnya.[6]

Pembicaraan tentang kesaksian perempuan dalam fiqh pada umumnya cenderung merujuk pada ayat tentang kesaksian perempuan dalam pencatatan utang piutang (Q.S. Al-Baqarah, 2: 282) dan hadis tentang kekurangan akal perempuan sebagaimana disebutkan di atas. Sementara ayat yang menyetarakan atau minimal tidak mempermasalahkan laki-laki dan perempuan kurang dimunculkan. Bahkan terhadap ayat-ayat kesaksian yang dinyatakan dalam redaksi yang zahirnya tidak mempermasalahkan gender pun pada umumnya dibatasi hanya untuk laki-laki. Bisa dipastikan kesimpulan yang dihasilkan kemudian adalah produk-produk fiqh yang cenderung tidak memberikan nilai dan kesempatan berpartisipasi yang sama kepada perempuan dalam memberikan kesaksian.

Dalam literatur fiqh kecenderungan itu bisa kita lihat. Misalnya dalam soal ruang kesaksian. Ibnu Munzir mengatakan bahwa jumhur ulama mengkhususkan kesaksian dua perempuan bersama seorang laki-laki hanya berlaku dalam hal utang dan harta benda. Sementara dalam hal hudud dan qishash kesaksian perempuan bersama laki-laki tidak dapat diterima. Dengan kata lain, hanya laki-laki yang diterima kesaksiannya. Kesaksian dua orang perempuan diperbolehkan untuk perkara-perkara yang tidak dapat diketahui oleh orang laki-laki, seperti masalah haidh, proses kelahiran, dan rahasia-rahasia perempuan.[7]

Meskipun perempuan diterima kesaksiannya dalam hal-hal yang tidak diketahui laki-laki, jumhur ulama ternyata masih memperselisihkan kesaksian perempuan seorang diri dalam hal ini. Mayoritas ulama tidak membolehkan kesaksian perempuan seorang diri. Mereka mengharuskan hadirnya empat orang saksi perempuan. Pendapat yang sedikit lunak datang dari Imam

---

[6] Syaikh Kamil Muhammad Uwaidah, *Fiqh Perempuan*, Cet.I, terj.M.Abdul Ghoffar FM dari judul asli *al-Jami' fi Fiqh an-Nisa'*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1988), hlm.603

[7] *Ibid.*, hlm.604

Malik dan Ibnu Abi Laila yang menganggap kesaksian dua orang perempuan dalam hal yang tidak diketahui laki-laki cukup dan bisa diterima.[8]

Melihat pendapat jumhur ini kita bisa mengatakan bahwa betapa sempitnya ruang yang diberikan kepada perempuan "hanya" untuk memberikan kesaksian yang notabene adalah menyuarakan kebenaran. Yang lebih menyedihkan, hukum-hukum itu dibangun di atas asumsi-asumsi yang misoginis. Kalangan ulama Syafi'iyah, Malikiyah, dan Hanabilah- seperti dikutip oleh Wahbah Az-Zuhaili- beralasan bahwa tidak diterimanya kesaksian perempuan dikarenakan dominannya emosi perempuan, kurang akuratnya perempuan melihat persoalan, dan terbatasnya penguasaan perempuan atas berbagai persoalan.[9] Hampir senada dengan itu Abu Ubaid berpendapat bahwa kesaksian perempuan dalam hudud tidak diterima. Alasannya, karena perempuan tidak berhak mengambil keputusan atau memberikan jalan keluar dalam soal itu.[10]

Asumsi-asumsi seperti ini tidak hanya dikemukakan oleh fuqaha masa lalu. Dalam *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* Dr. Wahbah Az-Zuhaili kembali menegaskan asumsi-asumsi misoginis yang tidak jauh berbeda dengan kecenderungan fiqh konvensional. Ia, misalnya, mengatakan bahwa kesaksian dua orang perempuan yang sebanding dengan kesaksian seorang laki-laki disebabkan kurang akuratnya perempuan karena banyak lupa.[11]

Demikianlah, asumsi-asumsi misoginis itu telah secara apriori dijadikan alasan rendahnya nilai kesaksian perempuan. Kita sebut apriori karena dalam kenyataan label "kurang akal", "emosional" , atau "tidak akurat" yang dijadikan alat pembatasan kesaksian itu tidak sepenuhnya bisa dibuktikan. Kenyataannya,

---

[8] *Ibid.*

[9] Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, (Beirut: Dar el-Fikr, t.t.)., juz VI, hlm.570

[10] Uwaidah, *Op.Cit.*, hlm.605

[11] Wahbah, *Op.Cit.*, hlm.569

label-label yang dijadikan alasan itu tidak melekat pada setiap perempuan. Banyak perempuan yang lebih berakal dan kuat ingatan daripada laki-laki. Sebaliknya banyak pula laki-laki yang lebih emosional dan pelupa dibanding perempuan. Dengan demikian alasan " kurang akal ", " emosional " dan sebagainya yang dilabelkan pada perempuan tanpa kecuali itu secara *de facto* tidak bisa dibuktikan kebenarannya. Dengan kata lain, alasan-alasan yang selama ini begitu "dibakukan " itu hanya didasarkan pada asumsi yang bersifat apriori dan tidak mencerminkan kondisi seluruh perempuan yang sesungguhnya.

Meski demikian, tidak seluruh bangunan fiqh kesaksian perempuan didasarkan atas asumsi-asumsi misoginis yang dinyatakan secara apriori. Ada pula fuqaha yang melihat kesaksian perempuan tidak dengan sebelah mata.

Abu Hanifah, pendiri mazhab Hanafi, tidak memberikan batasan mana masalah yang boleh menghadirkan perempuan sebagai saksi dan mana yang mana yang tidak. Perempuan boleh memberikan kesaksiannya dalam seluruh persoalan baik yang berkaitan dengan harta maupuan tidak. Perempuan boleh menjadi saksi dalam nikah, thalaq, iddah, hawalah (pengalian utang piutang), waqaf, shulh (kesepakatan berdamai), wakalah, wasiat, hibah, iqrar, persalinan, dan nasab. Kesaksian perempuan diterima jika kualifikasi untuk menjadi saksi terpenuhi dalam diri perempuan. Artinya, jika seorang perempuan telah memenuhi syarat untuk menjadi saksi maka kesaksiannya bisa diterima. Syarat kesaksian itu adalah : berakal, baligh, merdeka, Islam, bisa melihat dan berbicara, adil, tidak memiliki tendensi-tendensi tertentu, bisa memberikan kesaksian secara akurat, dan bisa hadir untuk memberikan kesaksian.[12]

Dengan pemikiran fiqh seperti itu, dapat dikatakan bahwa Abu Hanifah tidak mendasarkan ruang kesaksiannya pada jenis kelamin melainkan pada kualitas pribadi. Sebagai konsekuensi

---

[12] *Ibid.*

dari pendiriannya itu, Abu Hanifah, berbeda dengan ulama Malikiyah dan Syafi'iyah, menerima kesaksian seorang perempuan yang adil. Lebih dari itu Abu Hanifah juga memberikan ruang kesaksian bagi perempuan untuk peristiwa yang hampir seluruh ulama mengatakan perempuan tidak boleh menjadi saksi, yakni nikah dan ruju'.

Dalam hal-hal tertentu fiqh Imam Ahmad juga memberikan ruang kesaksian yang relatif terbuka buat perempuan. Ia sependapat dengan Imam Hanafi (Abu Hanifah) dalam hal diterimanya kesaksian seorang perempuan. Berbeda dengan mayoritas ulama yang mutlak tidak membolehkan perempuan bersaksi dalam soal hudud, Imam Ahmad menerima kesaksian beberapa perempuan yang berada di tempat umum dalam soal ini.[13]

Di era kontemporer ini, kritik tajam mengenai pembatasan kesaksian perempuan banyak terlontar. Salah satu ulama yang melakukan kritik tajam adalah Syaikh Muhammad al-Ghazali, pemikir kontemporer asal Mesir. Syaikh al-Ghazali menyayangkan timbulnya penyimpangan dalam pemikiran Muslim yang menjauhkan perempuan dari kesempatan memberikan kesaksiannya dalam berbagai bidang peradilan yang sangat transparan, yakni dalam *qishash* dan tindak pidana, serta hal-hal yang bersangkutan dengan nyawa dan kehormatan manusia.

Sebagai argumennya, ia mengemukakan beberapa pertanyaan retoris. Ia mempertanyakan, jika pencuri dapat memasuki rumah-rumah pada siang dan malam hari, apa artinya menolak kesaksian perempuan dalam soal pencurian? Dan jika pelanggaran terhadap jiwa dan tubuh salah seorang anggota keluarga terjadi seperti pembunuhan dan perkosaan, sementara yang ada saat itu seorang perempuan, apa artinya menolak kesaksian dalam hal ini?

Menyitir pendapat Ibnu Hazm, Syaikh Muhammad Al-Ghazali berpendapat bahwa penolakan terhadap kesaksian

---

[13] Ibnu Taymiyyah, *Majmu' Fatawa Ibnu Taymiyyah*, juz IV, (Beirut: Dar el-Fikr, 1980). hlm.230

perempuan dalam masalah pidana dan *qishash* sama sekali tidak mempunyai dasar dalam sunnah nabawiyah.

Ia, lebih lanjut mengatakan, tidak ingin melemahkan Islam di hadapan hukum internasional dengan suatu sikap yang tidak berdasarkan nash-nash yang kuat hanya karena berpegang pada nash-nash yang putus. Sangat tidak tepat jika kehormatan diri limaratus juta perempuan muslimah dilemparkan begitu saja demi mengikuti persepsi seseorang. Demikian juga bukan sebuah kemaslahatan, menggugurkan kesaksian perempuan dalam ribuan peristiwa yang justru berlangsung di hadapan mata mereka. Bukan pula sebuah kemaslahatan, memprioritaskan pendapat suatu madzhab yang lebih banyak merugikan Islam daripada menguntungkannya. Demikian Syaikh Muhammad al-Ghazali.[14]

Melihat perkembangan pemikiran di seputar fiqh kesaksian dari yang paling menafikan perempuan sampai yang memberikan hak yang sama untuk perempuan sebagaimana disebutkan di atas, dapat dinyatakan hal-hal sbb :

1. Fiqh kesaksian yang sangat membatasi hak perempuan pada dasarnya dibangun bukan di atas landasan dalil yang punya kekuatan pasti, melainkan lebih pada asumsi-asumsi yang apriori tentang perempuan. Buktinya, di kalangan ahli fiqh sendiri ada yang menolak sama sekali pembatasan-pembatasan seperti itu karena tidak adanya argumen teologis yang dianggap kuat.
2. Pembatasan hak kesaksian perempuan ternyata menimbulkan masalah hukum yang jauh lebih substansial, yakni tidak tercapainya keadilan yang merupakan tujuan hukum itu sendiri. Dalam sebuah kasus di mana perempuan adalah saksi kunci dan keadilan tidak bisa ditegakkan kecuali dengan kesaksiannya, membatasi ruang kesaksian perempuan adalah

[14] Syekh Muhammad al-Ghazali, *Analisis Polemik Hadis Transformasi Modernisasi*, (terj.Muh Munawir az-Zahidi dari judul asli As-Sunnah an-Nabawiyyah Baina Ahlil Fiqhi wa Ahlil Hadis), Cet.I, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), hlm. 62-63, 66.

menzalimi orang yang menjadi korban. Lebih dari itu dengan dibatasinya ruang kesaksian perempuan peluang melakukan tindak pidana dan berbuat kriminal terhadap dan atau di hadapan perempuan semakin terbuka karena pelaku kejahatan tahu perempuan tidak punya hak untuk bersaksi.

3. Saat ini pengadilan yang berlaku di negeri-negeri Muslim menerima kesaksian perempuan dalam berbagai perkara, termasuk perkara pidana dan kriminal. Masyarakat muslim pun tidak menolak fakta itu. Ini semua menunjukkan bahwa fiqh kesaksian yang diskriminatif terhadap perempuan dengan sendirinya telah tertolak oleh zaman.

Berdasarkan hal-hal tersebut di atas, demi terciptanya keadilan hukum dan sosial, fiqh kesaksian tidak bisa lagi dibangun atas dasar asumsi-asumsi yang tidak sesuai dengan fakta di lapangan dan tuntutan penegakan hukum yang adil buat si korban. Melihat fakta dan realitas sosial yang ada fiqh kesaksian sesungguhnya tidak bisa lagi menolak hadirnya perempuan untuk bersaksi dalam seluruh bidang kesaksian.

D. Membaca Ulang Teks-teks tentang Kesaksian

Tidak bisa dipungkiri, hadirnya pemikiran yang misoginis mengenai kesaksian perempuan sangat dipengaruhi oleh cara pemahaman dan pembacaan terhadap teks-teks suci yang ada, baik berupa ayat Al-Qur'an maupun al-Hadis.

Munculnya produk-produk fiqh yang memberlakukan ketentuan 2:1 untuk semua kesaksian perempuan dan membatasi kesaksian perempuan hanya pada urusan utang piutang dan harta benda adalah konsekuensi logis dari cara pembacaan yang tekstual dengan kurang memperhatikan *asbab al-nuzul, asbab al-wurud* dan konteks sosial yang lebih luas. Berdasarkan cara baca yang tekstual terhadap QS. al-Baqarah ayat 282 dan *hadis nuqshan aql* di atas, muncullah kesimpulan bahwa nilai kesaksian perempuan yang setengah nilai kesaksian laki-laki adalah

berlaku untuk seluruh bidang kesaksian. Artinya, semua ketentuan mengenai kesaksian perempuan harus merujuk pada zahir ayat ini. Lebih dari itu, berdasarkan QS. Al-Baqarah ayat 282, disimpulkan bahwa wilayah kesaksian perempuan hanya dalam urusan utang-piutang, karena hanya dalam urusan itulah kesaksian perempuan disebut dalam teks. Akibatnya, kesaksian perempuan yang tidak tersurat dalam Al-Qur'an seperti dalam hudud, qishash dan sebagainya, dianggap sebagai bukan wilayah kesaksian perempuan.

Hal penting lain yang turut berperan secara sangat signifikan dalam perumusan fiqh yang kurang atau bahkan tidak adil terhadap perempuan adalah konstruksi sosial dan budaya yang menganggap perempuan adalah makhluk kelas dua, tidak cerdas, emosional, tidak sempurna, dan sebagainya. Itu semua terbukti ketika kita melihat alasan-alasan yang dikemukakan di balik pembatasan dan pembedaan hak kesaksian perempuan sebagaimana disebutkan di atas.

Untuk "menerobos" bangunan pemikiran yang lahir atas dasar pembacaan yang tekstual itu perlu dilakukan pembacaan ulang terhadap teks-teks suci yang menjadi rujukan dalam soal kesaksian.

Tentang teks suci yang berupa hadis *nuqshan aql* kita telah memaparkan cara pembacaan ulang dengan memahamai konteks yang melatarbelakangi turunnya hadis dan memberikan penjelasan (syarah) yang didasarkan atas fakta sosial yang ada sebagaimana di atas. Oleh karena itu, pembahasan sekarang lebih difokuskan pada lima ayat yang dalam level pemahaman sering dijadikan dalil untuk menutup kesempatan dan membedakan nilai kesaksian perempuan dibanding laki-laki. Kelima ayat itu adalah Q.S. Al-Baqarah, 2: 282, Q.S. Al-Nisa, 4: 15, Q.S. Al-Maidah, 5: 106, Q.S. Al-Nur, 24: 4, Q.S. Al-Thalaq, 65: 3.

Berdasarkan teks yang ada, kelima ayat itu bisa kita kategorikan ke dalam dua bagian :

Pertama, ayat yang secara tekstual menyatakan perbedaan kesaksian antara laki-laki dan perempuan, yakni ayat 282 surat Al- Baqarah :

(واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى). البقرة، ٢٨٢.

Artinya: *".......Maka persaksikanlah kepada dua orang saksi laki-laki dari kalian. Jika tidak ada dua orang saksi laki-laki maka satu orang laki-laki dan dua orang perempuan dari orang-orang di antara kalian yang kalian ridhai (untuk menjadi saksi) supaya jika seorang lupa maka seorang yang lain mengingatkannya......"*

Kedua, ayat yang secara tekstual tidak menyatakan perbedaan laki-laki dan perempuan namun menggunakan kata ganti laki-laki (*dhamir mudzakkar*). Bentuk ini terdapat dalam empat ayat yang lain yakni :

1. Q.S. An-Nisa, 4: 15

(والتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشدوا عليهن أربعة منكم). النساء، ١٥.

Artinya: *".........Dan (terhadap) para perempuan yang mengerjakan perbuatan (keji), hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya).... . ...."*

2. Q.S. Al-Maidah, 5: 106

(يا أيها الذين شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم). المائدة، ١٠٦.

Artinya: " ....*Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang diantara kamu menghadapi kematian sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil diantara kamu ...."*

3. Q.S. An-Nur, 24: 4

(والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلـــدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، أولئك هم الفاسقون). النور، ٤.

Artinya: " ....*Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik berbuat zina dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasiq......."*

4. Q.S. Ath-Thalaq/65:2

(فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشـــهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله). الطلاق، ٢.

Artinya: " ....*Apabila mereka telah mendekati iddahnya, maka rujukilah dengan baik dan lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah kepada dua orang saksi yang adil diantara kamu, dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Al-lah.........."*

Khusus untuk ayat kategori pertama yakni Al- Baqarah, 2: 282 telaah kontekstual perlu dilakukan. Ayat ini turun dalam konteks masyarakat Arab yang tidak memberikan kesempatan kepada perempuan untuk menjadi saksi karena dianggap tidak representatif. Muhammad Abduh memberikan alasan mengapa

aturan yang muncul kemudian adalah kesaksian dua orang perempuan sebanding dengan seorang laki-laki. Menurutnya, hal itu bukan karena perempuan lemah ingatan dan kecerdasannya dibanding laki-laki, melainkan karena tugas dan fungsi perempuan ketika itu hanya disibukkan dengan urusan-urusan kerumahtanggaan, sementara laki-laki bertugas untuk urusan-urusan sosial ekonomi di luar rumah.[15] Dengan konteks sosial seperti itu wajar jika perempuan dianggap tidak representatif, dan sebagai solusinya ada ketentuan kesaksian dua berbanding satu dalam hal di mana perempuan memiliki akses yang lebih rendah daripada laki-laki.

Di samping dari sisi konteks turunnya, ayat ini juga perlu dilihat dari sudut hukum. Perintah untuk mempersaksikan transaksi dalam utang-piutang dalam ayat di atas bukanlah wajib, melainkan sunnat. Semua ulama sepakat akan hal ini. Jika pokok masalah yang dipersaksikan saja tidak wajib, maka logikanya ketentuan 2:1 juga tidak lebih wajib.

Sekilas mungkin logika ini terdengar tidak lazim di kalangan ahli fiqh. Namun logika ini memperoleh pembuktiannya di lapangan. Kenyataan saat ini membuktikan banyak perempuan yang terlibat penuh dalam dunia bisnis dan ekonomi. Mereka tidak lagi menjadi pelengkap melainkan pemain utama. Bahkan tidak sedikit perempuan yang punya kemampuan melebihi lak-laki. Di samping itu fakta juga menunjukkan bahwa tidak ada lagi orang yang mempertanyakan keabsahan transaksi yang dilakukan oleh perempuan tanpa ada keterlibatan laki-laki. Transaksi perbankan pada umumnya dilakukan oleh sesama perempuan. Demikian juga dalam pembuatan akte-akte penting kesaksian seorang perempuan seperti isteri tidak pernah dipermasalahkan. Semua itu terjadi karena kesaksian seorang perempuan sudah dianggap representatif untuk saat ini. Dengan kata lain telah terjadi *ijma' sukuti* (kesepakatan umum yang dicapai

---

[15] Nasaruddin Umar, Dr., *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Cet.I, (Jakarta:Paramadina, 1999), hlm.149.

dengan cara mendiamkan atau membiarkan terjadinya suatu peristiwa) dalam soal kesaksian seorang perempuan yang jelas-jelas tidak lagi sesuai dengan teks zahir ayat QS.al-Baqarah:282.

Di sinilah, ketegangan antara teks dan fakta yang sama-sama memiliki nilai kebenaran terjadi jika tidak dicarikan solusi jalan tengahnya. Ketegangan itu akan terus berlangsung jika fakta yang terbukti tidak membawa masalah diharuskan tunduk pada teks, atau sebaliknya. Ketegangan seperti ini akan terus terjadi dan menyangkut berbagai hal, tidak hanya dalam soal kesaksian ini, jika teks diperhadapkan dengan modernitas secara diametral dan saling dipertentangkan.

Semua itu mengharuskan kita melakukan pembacaan ulang teks ayat di atas agar ayat tersebut bisa tetap dipahami substansinya secara kontekstual tanpa harus memaksa menganulir dan menghilangkan teks yang ada. Dalam hal ini barangkali kita bisa merujuk pada suatu kaedah fiqh yang terkenal yakni :

"الحكم يدور مع الحكم وجودا وعدما".

(*Ada tidaknya suatu hukum itu tergantung dengan ada tidaknya illat/alasan hukum*)

Jika kaedah ini kita gunakan untuk membaca ketentuan 2:1 yang dikaitkan dengan alasan sosiologis perempuan saat itu, maka ketentuan ini bisa saja berubah jika kondisi sosiologis yang menyertai ketentuan itu berubah. Ini berarti bahwa ketentuan 2:1 itu tidak mutlak dalam segala kondisi dan situasi. Pada saat di mana fakta menunjukkan kesaksian seorang perempuan saja sudah dianggap representatif, maka kesaksian itu bisa diterima sebagaimana diterimanya kesaksian dua perempuan yang dianggap representatif ketika teks itu turun.

Selanjutnya, terhadap empat ayat yang termasuk dalam kategori kedua yakni ayat-ayat yang menggunakan kata ganti laki-laki *(dhamir mudzakkar)*, kita perlu melakukan penalaran terhadap ikhtilaf yang muncul di seputar ayat-ayat itu dan

selanjutnya kembali kepada kaedah kebahasaan, khususnya bahasa Al-Qur'an.

Memang benar bentuk kata yang *male-oriented* digunakan dalam empat ayat itu namun hal itu tidak selalu berarti bahwa perempuan tidak termasuk. Buktinya, ada perbedaan pendapat dalam pemahaman empat ayat tersebut. Para fuqaha tidak satu suara dalam hal boleh tidaknya perempuan menjadi saksi dalam wasiat (Q.S. Al-Maidah, 5: 106), ruju' (Q.S. Al-Thalaq, 65: 2), dan perzinaan (Q.S. Al-Nisa, 4: 15 dan Al-Nur, 24: 4). Lebih dari itu dalam setiap wilayah kesaksian ada saja fuqaha yang menerima kesaksian perempuan sebagaimana dijelaskan di atas. Seandainya ayat itu tidak bisa dipahami selain untuk laki-laki, pasti perbedaan pendapat *(ikhtilaf)* itu tidak akan ada.

Ikhtilaf itu sendiri sebetulnya bisa dihindari dengan cara kembali kepada keumuman bahasa Al-Qur'an. Jika kita membaca ayat-ayat Al-Qur'an akan tampak bahwa *sighat mudzakkar* digunakan untuk menunjukkan keumuman dan bukan pembatasan. Ketika Allah berseru kepada seluruh orang yang beriman baik laki-laki maupun perempuan, misalnya, bentuk kata yang digunakan adalah *sighat mudzakkar* (bentuk kata laki-laki) yakni : " "يا أيها الذين آمنوا" " (Hai orang-orang yang beriman). Padahal yang diseru bukan hanya laki-laki tapi perempuan juga. Larangan atau perintah yang terkandung di dalamnya pun ditujukan kepada kaum laki-laki dan perempuan. Dalam Al-Qur'an penggunaan bentuk kata yang male-oriented ini kita dapati dalam seluruh perintah dan larangan yang ditujukan kepada semua orang, seperti perintah shalat, zakat, puasa, haji, bertaqwa, bersatu, berbuat baik, berbuat adil, berjihad, berfikir, berbakti pada orang tua, melindungi kaum du'afa, dan sebagainya. Demikian pula ketika Allah melarang manusia membunuh, berzina, berjudi, mencuri, makan makanan haram, menjarah harta orang lain, minum-minuman keras dan narkotika, berlaku curang, berbuat dzalim, berbuat kerusakan bumi, bersikap angkuh, takabbur, dan lain sebagainya. Semua dikemukakan dalam kata yang male-oriented dan tak seorang

pun dari ulama kita dari dahulu hingga sekarang, dari mufassir sampai fuqaha, yang tidak setuju atas keumuman perintah dan larangan tersebut.

Seperti halnya *sighat mudzakkar* dalam perintah dan larangan yang ditujukan untuk semua manusia, ayat-ayat kesaksian juga dikemukakan dengan sighat yang demikian . Dalam ayat-ayat tersebut kita tidak menemukan larangan perempuan menjadi saksi. Yang ada adalah perintah mempersaksikan zina kepada empat saksi. (Q.S. Al-Nisa, 4: 19 dan Q.S. Al-Nur, 24: 4), wasiat dipersaksikan dua orang adil (Q.S. Al-Maidah, 5: 106), dan ruju' di hadapan dua saksi yang adil (Q.S. Al-Thalq, 62: 2). Semua kata yang digunakan dalam keempat ayat itu memang sighat mudzakkar (bentuk kata untuk laki-laki). Namun sesuai dengan kelaziman bahasa Al-Qur'an bentuk kata seperti itu tidak harus dipahami " hanya untuk laki-laki " sebagaimana kita temukan dalam banyak kitab tafsir dan fiqh.

Cara membaca dan memahami ayat secara lebih spesifik barangkali bisa kita temukan dalam pendapat Ibnu Rusyd dan Ibnu al-Qayyim. Ibnu Rusyd berpendapat bahwa :

"إن الأصل أن حكم الرجال والنساء واحد إلا أن يثبت في ذلك فارق شرعي".

Artinya:*"Hukum asal adalah bahwa laki-laki dan perempaan itu satu (sama, tidak berbeda) kecuali jika dalam hukum itu dinyatakan ada sesuatu yang membedakan secara syar'i."* [16]

Sementara Ibnu al-Qayyim berpendapat bahwa :

"قد استقر في عرف الشارع أن الأحكام المذكورة بصيغة المذكر إذا أطلقت و لم تقترن بالمؤنث فإنها تتناول الرجال والنساء".

[16] Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, juz I, hlm.172

Artinya:" *Dalam 'urf Syari' (kebiasaan yang digunakan Allah SWT dalam membuat hukum syara') terdapat ketetapan bahwa hukum-hukum yang dinyatakan dalam sighat mudzakkar (bentuk kata laki-laki) dan tidak disertai dengan sighat muannats (bentuk kata perempuan) mempunyai cakupan arti laki-laki dan perempuan sekaligus."* [17]

Cara baca Ibnu Rusyd dan Ibnu al-Qayyim ini tampaknya lebih sesuai dengan gaya bahasa Al-Qur'an. Jika cara baca Ibnu Rusyd dan Ibnu al-Qayyim ini kita gunakan untuk membaca ayat-ayat kesaksian semestinya tidak perlu ada batasan-batasan area kesaksian perempuan, seperti boleh untuk segala sesuatu yang berkaitan dengan harta benda, sedang untuk selain itu tidak.

Lalu, mengapa dalam kenyataannya pemahaman terhadap ayat-ayat kesaksian banyak diwarnai pembatasan terhadap perempuan dan bukan sebaliknya perempuan dianggap sebagai bagian dari kata yang umum itu, sementara secara tekstual ayat-ayat itu sendiri tidak memberikan batasan? Itulah bias gender yang perlu dikritisi!

Wallahu A'lam.

---

[17] Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, juz I, hlm.92

SEKSUALITAS DALAM ISLAM

Syafiq Hasyim

Pendahuluan

Mendiskusikan perkembangan mutakhir seputar isu dan hak-hak reproduksi perempuan secara umum masyarakat akan mengenal istilah lesbianisme dan homoseksualitas. Sebagai sebuah orientasi seks, dua fenomena ini masih kontroversial karena dianggap sebagai gejala penyimpangan seksual (abnormal). Biasanya sesuatu yang dianggap menyimpang apalagi menurut kacamata agama, keberadaannya tidak bisa dibiarkan begitu saja. Seseorang yang memiliki orientasi seks seperti itu dipandang oleh sebagian besar masyarakat perlu disembuhkan untuk dikembalikan ke jalan yang benar. Tidak hanya itu, hinaan dan cacian sudah barang tentu akan menimpa saudara-saudara kita yang kebetulan memiliki "orientasi seks" yang agak berbeda itu.

Tulisan ini, sedikit banyak akan membongkar persoalan seksualitas dari kaca mata Islam dan juga kacamata yang lain. Fenomena lesbian dan homoseksual hanya merupakan contoh di mana kita sering kali berpikir bahwa seseorang harus memiliki orientasi seks yang sejalan dengan kebanyakan manusia. Padahal, di balik itu banyak orang yang ternyata memiliki orientasi seks yang sama sekali berbeda dengan kita. Terkadang orientasi seks

yang berbeda itu *given*[1] dan adakalanya *socially* atau *politically constructed* (secara sosial atau politik dikonstruksikan-ed.).[2] Dalam tulisan ini, pertama-tama akan dibahas tentang konsep seksualitas manusia termasuk di dalamnya kasus-kasus orientasi seksual yang "menyimpang" menurut sebagian orang. Setelah konsep ini jelas, kemudian dilanjutkan dengan pandangan Islam terhadap persoalan ini.

Orientasi Seks: Kodrati atau Konstruksi Sosial?

Sebelum lebih jauh masuk dalam pembahasan mengenai seksualitas dalam Islam, perlu dipaparkan lebih dahulu apakah orientasi seks seseorang itu merupakan fenomena kodrati ataukah hasil dari konstruksi sosial. Kalau kodrati berarti tidak bisa diubah, tapi kalau konstruksi sosial berarti sangat terkait dengan kondisi sosial dan budaya tertentu.

Dalam kaitannya dengan persoalan ini sebenarnya terdapat dua istilah yang sangat populer dan sering kita dengar, yaitu *sex* dan *gender*. Dalam kamus-kamus bahasa Inggris, *sex* biasanya diterjemahkan dengan jenis kelamin yang bersifat biologis. Misalnya, seseorang disebut laki-laki karena secara biologis memiliki penis demikian juga seseorang disebut perempuan karena memiliki vagina. Sedangkan gender sering juga diterjemahkan dengan jenis kelamin, tapi bukan berkaitan dengan faktor-faktor biologis melainkan dengan faktor-faktor

---

[1] Yang dimaksud *given* di sini adalah kodrat dari Tuhan. Artinya orientasi seks yang dimiliki oleh seseorang ini merupakan pengaruh dari susunan hormonal yang memungkinkan orang tersebut untuk menjadi homoseks, atau menjadi lesbian. Selama belum ditemukannya susunan hormonal yang mampu mengubah orientasi seks ini oleh kalangan medis, maka fenomena ini tetap menjadi kodrati.

[2] Yang dimaksud dengan *socially or politically constructed* ini adalah seseorang yang memiliki orientasi seks yang berbeda dengan kebanyakan orang namun bukan disebabkan oleh susunan hormonal, akan tetapi oleh pengaruh sosial atau politik. Misalnya, seseorang bisa menjadi homoseks atau lesbian karena orang tersebut bergaul dengan orang-orang yang memiliki orientasi seks sebagai seorang homoseksual atau lesbian.

sosial. Sebagai contoh sederhana di sini diilustrasikan bahwa *seorang sekretaris harus perempuan sedangkan seorang satpam (satuan pengamanan) harus seorang laki-laki.* Kelamin perempuan bagi seorang sekretaris dan kelamin laki-laki bagi seorang satpam ini merupakan jenis kelamin sosial. Artinya, identitas seorang sekretaris itu perempuan bukan disebabkan oleh fakta biologis bahwa dia seorang perempuan akan tetapi karena anggapan umum bahwa seorang sekretaris biasanya adalah seorang perempuan. Anggapan seperti ini bukan sesuatu yang *given* sebab ternyata ada seorang sekretaris yang bukan seorang perempuan, demikian juga dengan satpam. Dengan demikian *sex* adalah kelamin biologis sedangkan *gender* adalah kelamin sosial.

Lalu, apa kaitan keduanya dengan orientasi seks seseorang? Kalau kita telaah, antara seks dan gender pada satu sisi dan orientasi seks pada sisi lain memang memiliki keterkaitan. Apabila orientasi seks itu adalah kecenderungan seseorang untuk melakukan pilihan seksualitasnya, maka kecenderungan untuk memilih itu sangat dipengaruhi oleh *sex* dan *gender.* Artinya, apakah seseorang yang memiliki kecenderungan seksualitas sebagai seorang gay, lesbi atau heteroseks itu didorong oleh *sex* ataukah *gender*nya. Karena itu, penting sekali dalam hal ini untuk melihat lebih dulu apa yang menjadi *driving force* (kekuatan pendorong) orientasi seks seseorang itu. Setelah kita mengetahui kekuatan pendorongnya ini, maka paling tidak kita tahu persoalan yang sesungguhnya sehingga bisa lebih objektif.

Sebagaimana disinggung sedikit di atas, bahwa apabila orientasi seks ini disebabkan oleh faktor-faktor yang bersifat biologis atau di kalangan feminis populer dengan istilah determinisme biologis seperti susunan hormonal atau sifat-sifat biologis lainnya, maka bila seseorang itu menjadi homoseks, lesbian atau lainnya, itu sangat bersifat kodrati, dan dalam hal ini kita tidak bisa memberikan keputusan (*judgment*) apa-apa kecuali melihatnya dalam perspektif kekuasaan Tuhan. Ini mengandung pengertian bahwa menjadi homoseks, heteroseks atau lesbian itu di luar kekuasaan manusia karena memang penyebabnya adalah

susunan hormonalnya. Kecuali ada temuan baru yang mampu mempengaruhi susunan hormonal seseorang sehingga orientasi seksnya berubah. Namun, apabila orientasi seks ini disebabkan oleh faktor non-biologis, misalnya, faktor sosial, budaya, politik, atau pun yang lainnya, maka ini sama dengan gender. Karena gender inilah maka orientasi seks seseorang bisa berubah. Perubahan orientasi seks yang menyimpang lantaran faktor non-biologis ini bisa dihukumi karena bukan disebabkan oleh faktor-faktor biologis yang adikodrati (menjadi wewenang Tuhan).

Akhirnya, dapat dikatakan di sini bahwa dalam membicarakan orientasi seks atau seksualitas manusia secara umum, kita diharuskan melihat faktor penyebabnya secara detail dan tidak hitam putih. Dengan cara ini, kita baru bisa memberikan keputusan hukum yang tidak hanya didasarkan pada dalil-dalil keagamaan saja, tetapi juga diperkuat oleh dalil-dalil biologi dan sosial. Dengan demikian, diharapkan akan diperoleh putusan yang adil dan tidak merugikan pihak lain.

Wacana Seksualitas: dari Tabu ke Halal

Setelah melihat paparan di atas, pertanyaan yang muncul selanjutnya adalah bagaimana konsep seksualitas dalam perspektif agama? Wacana seksualitas sebenarnya bukan merupakan barang baru dalam khazanah Islam baik yang klasik maupun kontemporer. Yang membuat tampak baru karena semenjak satu dekade terakhir ini, wacana seksualitas lebih banyak didengung-dengungkan dan disosialisasikan oleh kalangan intelektual di belahan dunia Barat. Sedangkan selama ini secara ilmiah kita berada dalam suatu wilayah hegemoni dunia Barat. Di dalam kesadaran epistemologis, entah ini sejati atau palsu, kita dihinggapi oleh sindroma bahwa segala sesuatu yang diproduksi Barat selalu dianggap sebagai sebuah temuan baru (*inovation*), meskipun tidak selamanya baru. Namun, sebaliknya apa pun yang muncul dari dunia non-Barat, terutama Islam, meskipun hal baru, selalu dianggap sebagai sesuatu yang

biasa saja atau malah ketinggaan zaman (*out of date*). Inilah sesungguhnya yang terjadi dalam kesadaran kita semua sebagai umat Islam. Kita tidak tahu apakah ini semua merupakan kehebatan dunia Barat ataukah kelemahan kita bersama.

Sebagai sebuah fenomena kemanusiaan, meskipun memang bukan barang baru dalam wacana Islam, seksualitas sebagai sebuah konstruksi teoretis yang mapan tampaknya memang belum begitu banyak mendapat perhatian di kalangan intelektual muslim. Setidaknya karya-karya tentang seksualitas masih sedikit didapatkan. Kalau pun ada biasanya menjadi bagian dari suatu keilmuan, misalnya fiqh. Dalam hal ini, kalangan intelektual Barat memang lebih maju dalam mengembangkan wacana ini dibandingkan dengan kalangan non-Barat, terutama muslim. Selama ini terjadi kesalahan pandangan di kalangan masyarakat Islam yang menganggap seksualitas sebagai barang tabu dan tidak perlu dibicarakan panjang lebar. Dampak dari pandangan demikian ini menyebabkan wacana seksualitas dalam Islam tidak mengalami perkembangan yang cukup signifikan (berarti). Apabila sekarang kita membincang seksualitas, maka bahan yang kita jadikan objek perbincangan tidak lebih hanya repetisi atas konsep seksualitas yang pernah dikembangkan oleh ulama-ulama fiqh pada abad pertengahan lalu. Jadi, yang terjadi di sini adalah sebuah kesenjangan pengetahuan. Bagaimana kita bisa menghukumi problem yang muncul pada masa sekarang dengan model jawaban yang sesungguhnya dipergunakan untuk menjawab problem yang muncul pada masa lalu. Gejalah inilah yang oleh kalangan ahli filsafat pos-strukturalis dinamakan dengan istilah *anakronisme* (salah waktu). Meskipun melalui proses-proses seperti qiyas (analogi), *mashlahah mursalah,* atau dengan yang lainnya, sesungguhnya kita memang bisa menyelesaikan banyak persoalan baru, namun kita tetap membutuhkan semangat dan ide baru untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer dengan tetap mengacu pada dalil-dalil pokok keagamaan.

Salah satu persoalan yang membutuhkan semangat dan ide baru adalah tentang seksualitas ini. Kita tahu bahwa semua agama di dunia ini, termasuk Islam, memang cukup banyak memberikan pembahasan tentang persoalan seksualitas, namun titik tekannya biasanya lebih pada sisi etika dan normanya saja yang terkadang sangat berlainan dengan realitas kehidupan manusia yang sesungguhnya. Tidak kurang, misalnya, teoretisi muslim terbesar, Imam al-Ghazali begitu hebatnya merumuskan teori-teori normatif keagamaan tentang seksualitas dalam kitabnya *Ihya Ulumuddin* terutama dalam bab mengenai *munakahah* (perkawinan). Meskipun teori yang dirumuskan al-Ghazali sangat hebat pada masanya, namun ketika dihadapkan dengan persoalan kekinian menjadi bungkam, bahkan terkadang bertentangan sama sekali. Sebab, *Ihya* adalah korpus masa lalu, padahal sekarang banyak sekali persoalan-persoalan (seksualitas) yang muncul dan bentuknya terkadang sangat berbeda dengan masa lalu.

Di sinilah mungkin letak keunggulan intelektualitas Barat yang senantiasa melakukan penelaahan terhadap persoalan-persoalan baru. Kalangan intelektual Barat, terutama para antropolog, tidak hanya mendiamkan seksualitas semata-mata menjadi persoalan agama dan etika saja, tapi mereka berusaha menundukkannya ke bawah kontrol ilmu-ilmu kemanusiaan. Diharapkan dengan demikian, seksualitas tidak hanya mengendalikan manusia akan tetapi juga dikendalikan. Karena itu, Barat berusaha mengembangkan wacana seksualitas tersebut sebagai wacana yang bisa dipertanggung-jawabkan secara ilmiah. Upaya ini mulai gencar dilakukan sejak 1890 sampai 1980. Tahun-tahun ini boleh dikatakan sebagai periode seksologi, saat kalangan peneliti Eropa mengerahkan tenaganya untuk membawa seksualitas ke bawah kontrol ilmu pengetahuan sosial. Meskipun Barat telah berupaya memperkuat sisi teoretis, namun bukan berarti menghapus kesan bahwa wacana seksualitas merupakan sejarah yang baru mau dibangun oleh umat manusia. Sebagai sebuah wacana ilmiah seksualitas tetap merupakan bangunan yang belum begitu kokoh.

Kembali pada pembicaraan tentang seksualitas dalam Islam, secara historis sebenarnya usia wacana seksualitas bisa dikatakan setua sejarah kemanusiaan itu sendiri. Semenjak pasangan Adam dan Hawa diturunkan ke bumi sebenarnya sejarah seksualitas manusia telah muncul. Bahkan mitologi awal tentang perpecahan keluarga Adam dan Hawa sebenarnya juga tidak terlepas dari persoalan seksualitas. Konflik antara Habil dan Qabil, yang boleh dikatakan sebagai awal dari sejarah pertumpahan darah antaranak manusia, juga dipicu oleh persoalan yang memiliki kaitan, baik langsung maupun tidak langsung dengan persoalan seksualitas. Habil dan Qabil saling memperebutkan perempuan yang mereka cintai untuk dijadikan isteri. Peristiwa Habil dan Qabil ini merupakan simbol bahwa seksualitas menempati kedudukan yang penting dalam sejarah kemanusiaan. Dengan demikian, sejarah seksualitas sesungguhnya bukan hanya milik orang-orang Barat, tapi juga milik semua orang.

Sebagaimana disinggung sedikit di atas, seksualitas yang merupakan bagian terpenting dari sejarah umat manusia sesungguhnya juga memiliki keterkaitan dengan agama. Hubungan korelatif antara seks dan agama memiliki dua sisi. Sisi *pertama*, agama memandang bahwa persoalan seksualitas sebagai persoalan yang harus dijauhi karena seksualitas menurut agama dipandang sebagai persoalan tabu. Mengapa demikian? Karena, seksualitaslah yang menggelincirkan anak manusia dari kehidupan surgawi. Konon Adam jatuh ke bumi karena tidak tahan dengan godaan Hawa. Dari sinilah kemudian muncul stigma seksualitas perempuan sebagai penggoda. Bahkan dalam kehidupan keagamaan, stigma ini terlembaga dalam sebuah aturan dalam Agama Katholik bahwa seorang pastur tidak boleh melakukan perkawinan. Sedangkan sisi yang *kedua*, seksualitas dianggap sebagai persoalan yang memiliki nilai tinggi. Seksualitas tidak dipandang lagi sebagai persoalan tabu, akan tetapi merupakan hal biasa dalam kehidupan manusia. Mengapa demikian? Karena, lewat seksualitas inilah sesungguhnya sejarah manusia terwujud sampai sekarang.

Karena itu, Islam memandang seksualitas sebagai bagian penting dari relasi manusia yang harus diatur dalam sebuah kerangka agama, sosial, etika, dan spiritual. Nabi sendiri memiliki aturan-aturan tertentu dalam menjalankan seksualitasnya. Hal ini menunjukkan bahwa sebagai agama, Islam memiliki keterkaitan yang erat dengan seksualitas.

Di dalam Islam, kehidupan seksual sesungguhnya bukan persoalan tabu. Hal ini terlihat jelas bila kita memeriksa literatur-literatur fiqh. Di sana dibicarakan wacana seksualitas secara gamblang dan lancar. Kita bisa melihat, misalnya, bagaimana fiqh secara gamblang berbicara tentang cara pembuktian hubungan seks yang dilakukan di luar jalur pernikahan resmi, menstruasi, bahkan sampai pada bagaimana melakukan aktivitas seksual (*sexual act*) yang baik menurut Islam. Kenyataan ini sekaligus menepis kesan bahwa seksualitas selama ini tabu dibicarakan dalam Islam.

Sangkalan bahwa seksualitas dalam Islam bukan merupakan hal yang tabu dikemukakan oleh seorang intelektual masyhur dari Mesir bernama Yusuf Qardhawi. Ia mengakui bahwa kitab-kitab seperti tafsir, hadis, fiqh, sastra, dan lain sebagainya, banyak sekali yang membicarakan masalah seksualitas. Bahkan, masih menurut Qardhawi, tidak seorang ulama muslim pun yang mengharamkan pembicaraan tentang hal ini selama dalam kerangka ilmu dan pelajaran. Dalam Islam telah dikenal semacam adagium bahwa tidak selayaknya malu berbicara tentang apa saja dalam hal keagamaan.[3] Melihat pernyataan Qardhawi tersebut, jelas bahwa yang dimaksud tabu dalam membicarakan seksualitas sama sekali tidak ada dasarnya. Bahkan Qardhawi menganggap argumentasi pelarangan tabu ini didasarkan pada illat yang tidak *syar'iyyah*.

Inti pembicaraan dalam literatur-literatur Islam klasik tentang seksualitas, sebenarnya terpusat pada dua isue utama,

---

[3] Yusuf Qardhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*, hlm. 489

yaitu *seks halal* dan *seks haram*. Seks halal adalah seks yang dilaksanakan berdasarkan ketentuan-ketentuan agama, seperti harus melalui lembaga perkawinan dan bersifat heteroseksual [hubungan seksual yang terjadi antara laki-laki dan perempuan]. Karena itu, segala bentuk tindakan dan orientasi seksual yang berada di luar definisi kehalalan menurut Islam dianggap sebagai tindakan dan orientasi seks yang salah dan menyimpang. Contoh dari tindakan dan orientasi seks yang menyimpang adalah homoseks, lesbian, biseks, hubungan dengan binatang, dan lain-lain.

Paradigma seks halal ini muncul karena Islam memandang seksualitas tidak hanya persoalan *pleasure* (nafsu) semata, akan tetapi terkait erat dengan etika dan nilai-nilai agama. Sebagaimana disebut di atas, seks dalam Islam diatur oleh agama dan etika moral yang juga bersumber dari agama. Sangat wajar apabila seksualitas dalam Islam sangat berorientasi pada seks halal. Dengan demikian, Islam sebenarnya telah melakukan sakralisasi dan sekaligus juga sekularisasi terhadap seksualitas manusia. Yang dimaksud sakralisasi di sini adalah seksualitas menjadi bagian dari ritualitas (ibadah), karena itu, menolak seks halal yang dikehendaki oleh salah satu pasangan berarti telah berbuat dosa selama memang tidak ada udzur yang menyebabkan hal itu bisa ditinggalkan.

Hal ini tercermin dari sabda Rasulullah SAW:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، فأبت أن تجيء فبات غضبان: لعنتها الملائكة حتى تصبح". رواه البخاري ومسلم وأبو داود.

Artinya: *Dari Abu Hurairah ra berkata: Bahwa Rasulullah Saw bersabda: "Apabila seorang suami memanggil isterinya datang ke ranjangnya (berhubungan seks), lalu isterinya menolak dan ia marah sepanjang malam; maka isteri tersebut akan*

dilaknat oleh malaikat semalam suntuk". (HR. Bukhari, Muslim dan Abu Dawud).[4]

Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari -di samping yang lain—seorang perawi yang sangat otoritatif dalam dunia Sunni. Oleh karena itu, ia menjadi pegangan hidup pasangan muslim sampai hari ini. Meskipun secara literal hadis ini ditujukan kepada suami, namun berarti pula sebaliknya. Kemudian yang dimaksud dengan pelaknatan di sini adalah hubungan menjadi tidak harmonis sepanjang malam.

Kemudian yang dimaksud dengan sekularisasi[5] adalah seksualitas tidak hanya dipandang sebagai persoalan otonomi manusia, akan tetapi terkait dengan regulasi-regulasi yang dibuat dan disepakati oleh manusia, misalnya norma-norma sosial, budaya, bahkan politik. Misalnya, seseorang tidak bisa begitu saja melakukan aktivitas seksual, tanpa mengindahkan norma-norma sosial yang berlaku di suatu tempat. Orang yang dengan berani melanggar norma-norma sosial ini akan dianggap melakukan tindakan aneh dan menyimpang. Demikian juga, aktivitas seksual baru bisa dilakukan bila mendapat legitimasi politik melalui lembaga perkawinan yang telah disahkan oleh negara. Sebagaimana kita ketahui, persoalan seksualitas di negara kita sudah diambil alih oleh negara.

Namun, baik ritualisasi maupun sekularisasi seksualitas pada intinya keduanya sama-sama ingin menempatkan seksualitas ke dalam sebuah wacana yang halal. Artinya, seksualitas harus mendapat legitimasi dari agama. Namun, harus diakui bahwa akibat dari paradigma seperti ini membuat wacana seksualitas dalam Islam sedang mendapat tantangan yang luar biasa dan dalam tahap tertentu membuat kita mau tidak mau harus melakukan upaya-upaya redefinisi dan reinterpretasi untuk menjawab perkembangan zaman ini.

---

[4] Lihat Ibn Atsir, *Jami' al-Ushul min Ahadits al-Rasul*, juz VII, hadis no.4706, hlm. 323.

[5] Sekularisasi di sini tidak dikonotasikan dengan pengertian sosiologis yang sebenamya, akan tetapi dimaksudkan sebagai sebuah model kehidupan yang ditentukan oleh kesepakatan-kesepakatan antarmanusia.

Seksualitas dalam Perdebatan Wacana Islam

Perlu dipertegas di sini apa yang disebut dengan wacana Islam (*al-khitab al-islami*). Secara sederhana, wacana Islam adalah segala perdebatan yang menyangkut tentang Islam. Sedangkan salah satu bagian terpenting yang membangun wacana Islam adalah Al-Qur'an. Pertanyaan yang perlu dikemukakan di sini adalah bagaimana pandangan Al-Qur'an tentang seksualitas. Berbicara seksualitas dalam Al-Qur'an harus dilakukan secara hati-hati mengingat masalah ini sangat krusial. Al-Qur'an, sebagaimana dengan persoalan lainnya, juga menyinggung mengenai seksualitas meskipun tidak selalu dengan cara yang detail.

Adapun persoalan-persoalan seksualitas yang disinggung oleh Al-Qur'an antara lain meliputi masalah perkawinan, perceraian, perlakuan suami isteri di dalam kehidupan rumah tangga (*mu'asyarah bil ma'ruf*), *iddah*, dan sampai juga menyinggung persoalan-persoalan yang berkaitan dengan penyimpangan seksual, seperti kisah kaum Luth yang mempraktikkan homoseksualitas. Hal ini menunjukkan bahwa sebagai kitab suci Al-Qur'an merupakan kitab yang merepons persoalan-persoalan kemanusiaan.

Pada dasarnya, ada dua misi Al-Qur'an berbicara tentang seksualitas. *Pertama*, pembicaraan ini dimaksudkan untuk melakukan *counter* terhadap sejarah seksualitas masa lalu. Masa lalu yang dimaksud di sini adalah masa-masa sebelum kedatangan Islam atau yang sering kita sebut dengan istilah masa *Jahiliyah*. Terhadap masa pra-Islam ini, tampaknya Al-Qur'an mempunyai pandangan yang agak *pejoratif*. Menurut Islam, seksualitas pra-Islam adalah model seksualitas yang tidak teratur dan tidak beradab. Seksualitas pra-Islam identik dengan pergaulan bebas, longgar dan tak terkendali.[6] Selain itu, seksualitas pada masa ini juga mencerminkan sebuah relasi laki-laki dan perempuan yang tidak seimbang.

---

[6] Fatima Mernissi, *Beyond The Veil:* Seks dan Kekuasaan, Dinamika Pria-Perempuan dalam Masyarakat Muslim Modern, Al-Fikr, Surabaya, hlm. 109.

Kedua, pembicaraan ini juga dimaksudkan untuk membuat aturan-aturan dari pola seksualitas yang tidak beragama (tidak berdasarkan syari'at) menuju pada pola seksualitas yang beragama (berdasarkan syari'at). Dalam hal ini, semua tindakan yang mengatasnamakan seks tidak bisa berlangsung tanpa mendapatkan legitimasi dari agama. Di sini mulai muncul batasan-batasan dan aturan-aturan yang harus dipatuhi oleh seseorang yang ingin melakukan seks. Misalnya, dalam kasus poligami yang tadinya seorang laki-laki bisa mengawini sebanyak mungkin perempuan, maka dengan munculnya Islam, seorang laki-laki diberi batas maksimal empat.

Meskipun demikian, bukan berarti aturan dan batasan yang dibawakan oleh Islam menjadikan semuanya lebih berkeadilan. Memang secara ideal ajaran yang dibawakan Islam adalah untuk memperbaiki kehidupan yang tidak adil menjadi adil. Namun, idealitas tersebut tidak dijabarkan dalam praktik keagamaan yang lebih operasional. Misalnya, ada sebuah kritik yang sangat mendasar yang dikemukakan oleh seorang feminis muslim berkebangsaan Maroko, Fatima Mernissi, tentang seksualitas Islam, dalam hal ini poligami. Menurutnya, aturan seksualitas Islam telah menerapkan standar ganda yang masih memberatkan kalangan perempuan. Islam (tafsir atas Islam), menurut Mernissi, hanya melakukan pengaturan seksualitas perempuan di mana hanya seksualitas perempuanlah yang harus tampil beradab dan berbudaya, akan tetapi seksualitas laki-laki tetap saja bebas melalui lembaga poligami. Menurut Mernissi, aturan standar ganda ini sebenarnya kesalahan kita dalam memahami konsep seksualitas yang ditawarkan Al-Qur'an (Islam).

Selanjutnya, berbicara tentang seksualitas dalam Islam juga tidak bisa lepas dari sunnah Nabi, dalam hal ini hadis Nabi. Karena hadis merupakan ucapan, tindakan dan persetujuan Rasul atas suatu peristiwa yang biasanya memiliki kaitan langsung dengan kondisi sosial budaya masyarakat yang terjadi pada masa itu, maka persoalan seksualitas tampaknya lebih detail dibicarakan di sini. Berbicara tentang hadis Nabi se-

sungguhnya berbicara tentang sejarah (*sirah*) kehidupan Nabi itu sendiri.

Sesungguhnya pengalaman praktis Nabi dengan persoalan seksualitas terjadi ketika Nabi melakukan perkawinan dengan Khadijah. Perkawinan Nabi dengan Khadijah ini telah mengajarkan banyak hal kepada kita tentang makna seksualitas dalam kehidupan rumah tangga. Perkawinan Rasulullah dengan Khadijah, meminjam teori Mernissi, menunjukkan sebuah fenomena seksualitas perempuan aktif yang selama ini dilihat "rendah" oleh kalangan Islam. Dalam hal ini, Khadijahlah yang pergi melamar Rasulullah.

Namun, fenomena yang begitu jelas sering tidak dipahami oleh kaum muslim sehingga menempatkan seksualitas perempuan dalam posisi pasif. Hal ini tercermin dalam ulasan-ulasan ulama fiqh tentang tradisi *khitbah* (meminang) di mana laki-lakilah yang melakukannya. Dengan demikian, *khitbah* merupakan langkah awal dari upaya penaklukkan seksualitas perempuan. Sejarah Islam mencatat bahwa Rasulullah menerima pinangan tidak hanya dari Khadijah, tapi juga dari isteri-isteri yang lain. Tindakan Rasulullah ini mengisyaratkan kepada kita bahwa seksualitas aktif perempuan tidak menjadi masalah yang serius.

Lalu, mengapa selama ini Islam lebih berkecenderungan untuk menonjolkan agar seksualitas perempuan bersifat pasif? Mernissi dalam bukunya *Beyond the Veil* mengutip pendapat George Peter Murdock, yang melakukan kategorisasi terhadap seksualitas masyarakat. Menurutnya, seksualitas masyarakat terbagi ke dalam dua bagian. *Pertama*, mereka yang melakukan penghormatan terhadap aturan-aturan seksual melalui internalisasi yang kuat terhadap larangan-larangan seksual selama sosialisasi. *Kedua*, mereka yang melakukan penghormatan terhadap aturan-aturan seksual melalui usaha pencegahan eksternal, seperti aturan-aturan untuk tidak saling bertemu .[7] Dalam hal ini, menurut Murdock, masyarakat Barat termasuk

dalam kelompok pertama dan masyarakat muslim termasuk ke dalam kelompok kedua karena adanya fenomena cadar, dan lain sebagainya.[8]

Akan tetapi pandangan Murdock di atas, menurut Mernissi, tidak semuanya benar. Mernissi melihat bahwa pembagian masyarakat tersebut sebenarnya tidak tergantung pada mekanisme internalisasi, tetapi lebih pada konsep seksualitas perempuan yang berkembang dalam suatu masyarakat. Menurutnya, apabila dalam suatu masyarakat berlaku pengucilan dan pencadaran perempuan, maka konsep seksualitas yang berkembang dalam masyarakat tersebut adalah perempuan aktif dan apabila sebaliknya, maka konsep seksualitasnya adalah pasif.

Dalam kaitan apa perempuan lebih baik memiliki seksualitas aktif atau pasif, Mernissi tampaknya lebih suka menguraikan tentang kontradiksi antara teori implisit dan eksplisit yang selama ini berkembang dalam dunia Islam. Teori eksplisit merupakan keyakinan kontemporer bahwa kaum laki-laki bersifat agresif, dan sebaliknya kaum perempuan bersifat pasif. Sedangkan teori implisit menempatkan perempuan sebagai pihak yang agresif dan laki-laki sebagai korban pasifnya. Misalnya, contoh yang paling baik tentang teori implisit ini tertuang dalam kitab *Ihya Ulumuddin* karya al-Ghazali.Al-Ghazali, menurut Mernissi, memandang bahwa fungsi peradaban adalah untuk menahan kekuatan destruktif perempuan yang mampu menyerap segala sesuatu.[9] Menurutnya, perempuan harus dikontrol agar kaum laki-laki tidak melalaikan tugas-tugas sosial dan keagamaannya.[10] Baik teori eksplisit maupun implisit keduanya memiliki kemiripan pandangan terhadap perempuan, yaitu sama-sama menganggap perempuan memiliki kekuatan

---

[7] Dikutip Memissi dari Geoger Peter Murdock dalam *Social Structure*, New York, 1965.

[8] Mernissi, Ibid.

[9] Memissi, *Beyond the Veil*, Seks dan Kekuasaan, hlm. 89

[10] *Ibid.*

tipu daya terhadap laki-laki. Pertanyaannya di sini, mengapa yang harus dikontrol adalah perempuan sedangkan yang punya rasa dan mata adalah kaum laki-laki. Hal ini yang sampai se-karang menjadi perdebatan. Seorang pemikir Mesir, Qasim Amien misalnya, merasa heran mengapa yang ditekan justru perem-puan. Menurutnya, ini menunjukkan bahwa yang bisa menjaga nafsu adalah kaum perempuan.

Namun, apabila kita kembalikan pada apa yang telah di-alami oleh Rasulullah dengan isteri-isteri beliau, maka se-sungguhnya aktif atau pasif tidaklah begitu signifikan selama stereotip-stereotip yang ditempelkan kepada laki-laki, baik yang pasif atau aktif maupun kepada perempuan, baik yang aktif atau pasif tidak akan merugikan kedua-duanya. Cuma se-lama ini ada kecenderungan seksualitas aktif kaum perempuan dianggap tabu oleh agama. Pandangan demikian sepintas tidak menjadi masalah dan sering malah dipahami sebagai per-lindungan terhadap martabat kaum perempuan. Namun, soal seksualitas sebenarnya tidak hanya terkait dengan perkara-perkara yang lahir (sensual), akan tetapi juga terkait dengan yang lain. Dari akibat pandangan seksualitas perempuan pasif ini misalnya, perempuan menjadi diposisikan sebagai pekerja domestik yang tidak boleh keluar dan menampakkan diri di de-pan umum. Tindakan represif yang sering mengatasnamakan agama ini membuat perempuan kehilangan haknya untuk me-lakukan aktivitas, baik dalam bidang sosial maupun keilmuan. Salah satu contoh dampak dari penerapan konsep yang menen-tang seksualitas perempuan aktif adalah larangan bagi kaum perempuan untuk melakukan kegiatan belajar. Dalam sebuah kitab yang ditulis oleh Ibnu Hajar al-Haitami yang berjudul *al-Fatawa al-Haditsiyiah* dikatakan bahwa perempuan tidak boleh belajar kecuali hal-hal yang bersifat *fardhu 'ain,* misalnya be-lajar shalat wajib lima waktu, haji, zakat, puasa, dan lain se-bagainya. Contoh yang lain adalah pelarangan perempuan untuk menjadi pemimpin negara, dan masih banyak contoh yang lain. Pandangan ini pada dasarnya tidak sesuai dengan se-

mangat Al-Qur'an dan juga hadis Nabi yang sangat menjunjung tinggi kemerdekaan dalam hal-hal kebaikan, seperti mencari ilmu.

Beberapa Persoalan Seksualitas dan Tanggapan Islam

1. Perzinaan

Dalam Islam, perzinaan masuk dalam kategori seksualitas yang tidak beradab karena berjalan di luar konsep yang disepakati oleh Islam. Sebelum Islam, zina merupakan tindakan yang tidak dilarang. Seperti sedikit dikemukakan di atas, seksualitas yang sah adalah seksualitas yang diridhai oleh syari'at Islam. Dengan demikian, perzinaan sesungguhnya adalah bentuk lain dari penyimpangan seksual. Karenanya, orang yang melakukan tindakan perzinaan akan diberi hukuman pidana jinayah.

Di dalam Al-Qur'an Allah SWT. berfirman:

(ولا تقربوا الزنى، إنه كان فاحشة وساء سبيلا)

Artinya: *"Dan janganlah kamu mendekati perbuatan zina, karena ia adalah perbuatan yang keji dan seburuk-buruknya jalan"*. QS. Al-Isra, 17: 32.

(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)

Artinya: *"Dan perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka setiap orang dari keduanya dijilid seratus kali"*. QS. Al-Nur, 24: 2.

Nabi Muhammad SAW bersabda:

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: خذوا عني خذوا عني، قد جعل لهن سبيلا، البكر بالبكر: جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب: جلد مائة والرجم". رواه مسلم والترمذي وأبو داود.

Artinya: *"Dari 'Ubadah bin Shamit r.a., bahwa Rasulullah SAW bersabda: "Ambillah dariku, ambillah dariku, mereka yang berbuat zina telah diberi jalan (hukuman); jejaka dan perawan (yang melaku zina); hukumannya adalah jilid seratus kali dan dibuang selama satu tahun. Sedangkan duda dan janda (yang sedang atau pernah kawin); hukuman mereka adalah jilid seratus kali dan dirajam".* (HR. Muslim, Turmudzi dan Abu Dawud).[11]

Pengertian zina yang biasanya dikemukakan dalam kitab-kitab fiqh adalah hubungan badan antara laki-laki dan perempuan yang tidak berdasarkan pada ikatan perkawinan atau perbudakan yang sah menurut agama. Sebagaimana dinyatakan Al-Qur'an, zina bisa terjadi antara orang yang sudah menikah (*muhshanat*) dan belum menikah (*ghairu muhshanat*). Bagi setiap pemeluk Islam harus meninggalkan perbuatan zina. Ada pun solusi yang diciptakan Islam dalam rangka mencegah terjadinya zina antara lain adalah lembaga perkawinan. Melalui lembaga ini diharapkan manusia akan melakukan hubungan seksual dengan jalan yang baik dan lebih memiliki ikatan secara formal maupun etik dengan agama dan juga dengan pasangannya. Sudah barang tentu yang diharapkan di sini adalah sebuah lembaga perkawinan yang mampu menciptakan keluarga yang *mawaddah wa rahmah* didasari oleh kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

2. Pelacuran

Pelacuran bukan hanya sebuah gejala individual akan tetapi sudah menjadi gejala sosial dari penyimpangan seksualitas yang normal dan juga agama. Mengapa demikian? Karena pelacuran tidak hanya memiliki dampak terhadap individu-individu pelaku dan pemakai jasa ini secara personal, akan tetapi juga memiliki dampak terhadap masyarakat secara umum. Meskipun pelacuran jelas-jelas merupakan sebuah tindakan yang benar-benar menyimpang dari agama, namun ternyata kita

[11] Ibn al-Atsir, *Jami' al-Ushul fi Ahadits al-Rasul*, juz IX, no. hadis:1813, hlm. 264.

tidak mudah untuk memvonisnya begitu saja lantaran persoalan ini terkait dengan berbagai hal yang saling terkait.

Secara historis, pelacuran bukan sebuah fenomena baru, akan tetapi sudah ada sejak lama. Sejak zaman Babilonia dan India Kuno pelacuran telah muncul ke permukaan. Bahkan menurut Thanh-Dram Truong, praktik pelacuran pada masa Babilonia Kuno ini mengatasnamakan agama. Praktik prostitusi ini dilakukan dengan cara menempatkan perempuan-perempuan cantik di sekitar candi-candi untuk melakukan kegiatan seksual dengan orang-orang asing yang berkunjung sebagai imbalan kesuburan dan kekuasaan seksual si dewi yang mereka puja. Hasil prostitusi ini disumbangkan untuk keberlangsungan candi. Di India, dengan fenomena yang agak mirip dengan di Babilonia, pelacuran dilakukan oleh perempuan-perempuan yang berasal dari kasta rendahan. Prostitusi ini dilakukan untuk tujuan keagamaan karena ada keyakinan bahwa perempuan perlu dilahirkan kembali sebagai pria dengan menjalani *salvation* (penyelamatan diri).[12]

Selain pelacuran yang dimotivasi oleh unsur keagamaan juga terdapat pelacuran yang dipicu oleh unsur non keagamaan. Pelacuran model ini menjamur di mana-mana. Di Indonesia sendiri model pelacuran seperti ini terdapat di mana-mana, entah itu diorganisir oleh suatu kelompok atau dilakukan secara individual. Bahkan, pada masa-masa krisis ekonomi seperti sekarang ini, prostitusi semakin hari semakin dirasakan peningkatannya. Salah satu sebabnya mungkin karena peluang mencari pekerjaan sulit sehingga banyak yang mengambil jalan pintas dengan bekerja di dunia ini.

Menurut Marzuki Umar Sa'abah, ada beberapa sebab mengapa orang terjun ke dunia prostitusi:

1. Hubungan keluarga yang berantakan, terlalu menekan, dan mengalami penyiksaan seksual dalam keluarga.

---

[12] Marzuki Umar Sa'abah, *Seks dan Kita*, (Gema Insani Press), hlm. 83

2. Kegagalan keluarga dalam menfungsikan perannya sebagai pembina nilai-nilai agama yang dianut sehingga tidak memberikan dasar untuk menolak pelacuran.
3. Jauhnya seseorang dari kemungkinan hidup secara normal akibat rendahnya pendidikan yang dimiliki, kemiskinan, dan gambaran jaminan pekerjaan dan kemudahan meraih uang.
4. Hasrat berpetualang dan kemudahan meraih uang.
5. Hubungan seks terlalu dini, keterlibatan pada satu pergaulan yang selalu merongrongnya dan mungkin juga berkombinasi dengan pengaruh obat dan alkohol.
6. Perasaan benci terhadap ayah yang diletupkan dengan cara melacur dari satu pria ke pria lain.
7. Paduan antara kemiskinan, kebodohan, kekerasan, dan tekanan penguasa.[13]

Kalau kita lihat penyebab prostitusi di atas, ternyata prostitusi tidak terjadi dengan sendirinya dan malah terkadang tidak dikehendaki oleh orang yang melakukannya. Ibarat kata "siapa sih yang mau bekerja seperti itu". Namun karena keadaan menuntut seseorang harus bekerja dalam bidang prostitusi, maka ia bekerja di bidang itu. Tapi saya kira tidak ada orang yang benar-benar menghendakinya. Kalaupun kemudian banyak orang yang memilih pelacuran sebagai pekerjaannya, karena mereka dihadapkan pada dua pilihan sulit, yaitu mati kelaparan atau melacur. Yang dimaksud mati di sini tidak hanya kematian biologis, akan tetapi juga kematian sosial yang terkadang lebih kejam daripada kematian biologis. Untuk mengatasi kondisi darurat ini orang bisa melakukan apa saja. Hal ini mengingatkan kita pada kaidah fiqh *al-dharûrat tubihul mahzhûrat*", artinya, darurat bisa menghalalkan yang diharamkan.

Sebagai sebuah perbuatan yang melanggar batas-batas keagamaan, prostitusi tetap dihukumi haram, karena ini melanggar

---

[13] *Ibid.*

hukum seksualitas yang sudah ditentukan oleh Islam, yaitu apabila melakukan hubungan seksual, maka harus didahului dengan akad perkawinan yang sah. Sedangkan prostitusi tidak melalui akad perkawinan seperti ini. Akan tetapi pengharaman ini pun sesungguhnya tidak hanya dialamatkan ke pelaku saja, akan tetapi juga ke pihak-pihak lain, termasuk kalangan agamawan, para pemilik modal, dan terutama mungkin yang paling harus bertanggung jawab adalah negara. Namun sayang sekali dalam hukum Islam tidak dikenal istilah dosa kolektif. Artinya, dalam Islam hanya dikenal siapa berbuat maka dialah yang akan menerima ganjarannya.

Memang dosa akibat menciptakan duplikasi atas perbuatan dosa lagi memang dikenal, namun yang lebih bertanggung jawab adalah si pelakunya sendiri. Negara, dalam hal ini, memang bisa disalahkan, akan tetapi sekali lagi siapa negara itu, apakah penyelenggara ataukah lembaganya. Sebagai penyelenggara, kalau negara memang mengeluarkan kebijakan yang melegalkan secara langsung prostitusi ini, ia bisa berdosa, akan tetapi jika tidak secara langsung, maka ini sangat sulit. Sebagai insitusi, negara tidak mengenal dosa. Inilah ketentuan hukum formal kita. Namun bukankah di samping hukum formal masih ada hukum-hukum yang lain, misalnya etika, moral, dan keagamaan. Bukankah dalam sebuah kaidah dikatakan bahwa "kebijakan pemimpin atas yang dipimpin harus diikutkan dengan kemauan rakyat". Inilah yang harus kita pertimbangkan bersama-sama.

3. Poligami

Ada dua ayat Al-Qur'an yang berbicara mengenai poligami:

(وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم). النساء، ٣.

Artinya: *Dan jika kami takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kami senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki"*. QS. Al-Nisa', 4: 3.

(ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم). النساء، ١٢٩.

Artinya: *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri kamu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian"*. QS. Al-Nisa', 4:129.

Kalau kita melihat kedua ayat ini, kita bisa menyimpulkan bahwa prinsip perkawinan dalam Islam sebenarnya monogami. Karena pada prinsipnya monogami, maka poligami meskipun dipandang sah oleh Islam, tetap dianggap sebagai sebuah tindakan yang tidak biasa menurut Islam, paling tidak menyimpang dari prinsip monogami yang digariskan Al-Qur'an. Menurut Islam, poligami sebenarnya bukan merupakan bentuk penyimpangan seksual karena dijamin kehalalannya oleh Islam. Tapi, kehalalan ini tidak cukup sebab poligami kini dikritik sebagai tindakan yang tidak mencerminkan keadilan.

Tentang poligami ini, Fatima Mernissi memiliki pemikiran lain yang agak kritis. Menurut Mernissi, Al-Qur'an tidak pernah menetapkan justifikasi terhadap poligami, tapi justru al-Ghazali-lah yang melakukannya. Pembenaran al-Ghazali ini, menurut Mernissi, menunjukkan kecacatan teori-teori kalangan muslim tentang seksualitas dalam Islam. Bagi Mernissi, poligami memberikan hak kepada laki-laki bukan hanya untuk memuaskan seksualitasnya, tapi juga untuk memperturutkan hawa nafsunya sampai titik jenuh tanpa memperhitungkan kebutuhan-kebutuhan kaum perempuan. Perempuan hanya dilihat sebagai agen pemuasan tersebut.[14]

---

[14] Mernissi, hlm. 111

Pendapat Mernissi ini menjelaskan kepada kita bahwa dilihat dari aspek seksualitas, poligami sangat merugikan kaum perempuan karena pelaksanaan poligami tidak pernah mempertimbangkan kepentingan seksualitas perempuan. Padahal dalam Al-Qur'an kepentingan seksualitas perempuan sangat diperhatikan dengan peringatan bahwa kamu tidak akan mampu untuk berbuat adil. Ketidakmampuan berbuat adil dikemukakan Al-Qur'an untuk kalangan laki-laki yang akan poligami..." *Walan tastathî'û an ta'dilû baina nisâi walau harashtum"*, dan kamu tidak akan dapat berbuat adil di antara perempuan walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian (al-Nisa': 128). Isyarat ini sebenarnya juga memuat pengertian agar laki-laki bisa menghargai seksualitas perempuan yang pada dasarnya tidak mau dipoligami. Namun, hal ini sering kali gagal dipahami oleh kita.

4. Perceraian

Perceraian sebenarnya juga merupakan tindakan yang menyimpang dalam seksualitas Islam. Apabila dikembalikan kepada tujuan seksualitas halal (perkawinan), yaitu ingin menciptakan keluarga yang *mawaddah* dan *rahmah*, maka perceraian dianggap telah keluar dari misi ini. Karena Nabi Muhammad SAW mengatakan:

عن ابن عمر رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:
أبغض الحلال إلى الله الطلاق. رواه أبو داود وابن ماجه.

Artinya: *Dari Ibnu Umar r.a.: bahwa Nabi Saw bersabda: "Perbuatan halal yang paling dibenci oleh Allah adalah perceraian".* (HR. Abu Daud dan Ibn Majah).[15]

Meskipun, sebagai sebuah kehalalan yang dibenci Allah, namun perceraian terkadang ditempuh karena dianggap

---

[15] Ibn al-Atsir, *Jami' al-Ushul*, juz VII, no. hadis: 5780, hlm. 392.

merupakan jalan yang sangat baik untuk menyelesaikan problema kehidupan rumah tangga. Orang mau bercerai biasanya karena persoalan yang terjadi di dalam rumah tangga sudah tidak bisa diselesaikan lagi melalui cara lain. Sebelum menuju ke suatu perceraian, Al-Qur'an sebenarnya memberikan petunjuk jalan yang bisa ditempuh untuk membatalkan terjadinya perceraian dengan mencari penengah (*hakam*) yang terdiri atas keluarga isteri dan suami untuk membuat perdamaian. Penengah ini diharapkan akan memberikan nasihat-nasihat kepada kedua belah pihak yang mau bercerai agar perceraian tidak terjadi. Kalau terjadi perceraian maka terjadilah dengan baik.

Namun letak persoalannya sebenarnya bukan pada apakah sebuah perceraian itu dibenci atau tidak oleh Allah, akan tetapi pada esensi perceraian bagi si perempuan itu sendiri. Ada analisis yang menarik dari Mernissi bahwa perceraian merupakan salah satu persoalan yang mencerminkan hegemoni laki-laki atas perempuan. Hal ini terlihat pada siapa yang punya hak untuk menentukan sebuah perceraian. Memang dalam tradisi hukum Islam, pihak yang berhak menjatuhkan kata cerai adalah laki-laki. Dalam sebuah analisisnya terhadap ayat 20 surat al-Nisa', Mernissi melihat bahwa terdapat kesalahan memandang ayat ini sebagai ayat yang telah memberikan hak menceraikan kepada laki-laki dengan tanpa syarat.

Akibat hak menceraikan tanpa syarat ini, terkadang suami mempergunakan hak ini dengan seenaknya tanpa terlebih dahulu mempertimbangkan kepentingan pihak isteri. Misalnya, mengancam cerai bila suami tidak boleh kawin lagi. Sedangkan di sisi lain, isteri tidak memiliki posisi tawar yang cukup karena sudah lama tergantung kepada suami.

Secara sosiologis dampak perceraian yang dialami oleh suami dan isteri ini, meskipun sama-sama rugi, akan tetapi agak berbeda. Perceraian yang terjadi antara suami isteri berarti menimbulkan status baru bagi keduanya. Suami berstatus duda dan isteri berstatus janda. Sedangkan menjadi janda ini sangat

berbeda dengan menjadi duda. Biasanya di dalam masyarakat, janda sering terstigmatisasi sebagai orang yang tidak baik. Apalagi usianya masih muda dan secara ekonomi kurang. Seksualitas seorang janda dianggap akan mengganggu normalisasi sosial. Dengan demikian, lagi-lagi perceraian merugikan seksualitas perempuan.

5. Heteroseksual

Heteroseksual[16] sering dikatakan sebagai seks normal. Hubungan seks normal ini dilakukan oleh sepasang anak manusia yang terdiri atas seorang laki-laki dan lawan jenisnya, seorang perempuan. Dalam Islam, "seks normal" biasanya baru dihalalkan setelah orang melakukan pernikahan. Di dalam fiqh Islam, hubungan heteroseksual ini tidak banyak mengundang pertanyaan karena ini merupakan wacana resmi dari Islam. Orang yang melakukan hubungan seks ini bahkan dianggap telah melakukan ibadah. Hal ini sesuai dengan sebuah hadis yang menyatakan bahwa aktivitas seksual adalah amal shadaqah bagi orang-orang yang tidak memiliki harta benda. Untuk itu, selama seks ini mendapat legitimasi dari agama, maka heteroseksual tidak mengundang masalah apa-apa. Yang sering kali menjadi persoalan bagi kita adalah relasi seksual dalam hubungan seks normal ini sering kali terjadi secara tidak setara. Pasangan heteroseksual yang dikukuhkan lewat pernikahan ini lebih banyak merugikan kaum perempuan karena adanya legitimasi dominasi laki-laki yang dijamin oleh akad pernikahan. Jadi, kalau kita ingin melakukan perubahan atas ketidakadilan relasi seksual yang terjadi, maka hal yang bisa kita kerjakan adalah mereformasi akad pernikahan agar jangan sampai menciptakan dominasi satu sama lainnya.

[16] Di dalam seksologi dikenal dua istilah, yaitu seks normal dan seks abnormal. Menurut Kartini Kartono, seks normal mengandung pengertian, 1) hubungan tersebut tidak menimbulkan efek-efek, baik bagi sendiri maupun bagi patnernya. 2) tidak menimbulkan konflik-konflik psikis dan tidak bersifat paksaan dan perkosaan. 3) memiliki tanggung jawab. Syarat ketiga ini menurut Kartini Kartono baru bisa tercapai jika melalui perkawinan yang resmi. Dikutip Marzuki Umar Sa'abah dalam bukunya *Seks dan Kita* dari Kartini Kartono *Psikologi Umum*, terbitan Gramedia.

6. Homoseksual

Homoseksual adalah aktivitas seksual yang dilakukan oleh laki-laki dengan laki-laki. Dalam istilah lain kaum homoseks ini sering disebut kaum *gay*. Konon jumlah kaum gay ini lebih besar dibandingkan dengan kaum lesbian, yaitu sekitar 3-4 kali lipat. Pandangan kalangan hukum Islam terhadap dunia gay ini sangat jelas, yaitu tidak memperbolehkan. Namun, sebelum menjatuhkan hukuman seperti ini lebih baik kita mengetahui latar belakang mengapa orang menjadi homoseks.

Setidaknya ada tiga sebab mengapa seseorang menjadi homoseks. *Pertama,* faktor *herediter* atau bawaan di mana dalam tubuh laki-laki terjadi ketidakseimbangan hormon-hormon seksnya. *Kedua,* pengaruh lingkungan seks yang tidak baik bagi perkembangan seksual yang normal. *Ketiga,* pernah memiliki pengalaman homoseksual memuaskan pada masa remaja. *Keempat,* pengalaman traumatis dengan ibunya sehingga menimbulkan antipati dan kebencian terhadap ibu dan perempuan lainnya.[17] Melihat keempat faktor tersebut kita dapat menyimpulkan bahwa homoseksualitas yang disebabkan oleh faktor yang pertama tidak mampu berubah. Jadi, untuk kasus pertama ini kita tidak bisa memberi hukum apa-apa kecuali dipasrahkan kepada Allah karena dilihat dari penyebabnya sangat bersifat kodrati.

Namun demikian, di kalangan ulama fiqh tampaknya terjadi kesepakatan bahwa hubungan sesama jenis jelas tidak diperbolehkan agama. Sebab praktik demikian meniru kaum Luth yang dikutuk oleh Al-Qur'an. Di samping pernyataan ekplisit Al-Qur'an dalam kisah Luth di atas, penghukuman atas homoseks juga bisa diambil dari hadis Nabi.

---

[17] Marzuki Umar Sa'abah, *Seks dan Kita*, hlm. 147

عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به". أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه.

Artinya: *Dari Ibn 'Abbas r.a.: bahwa Nabi Muhammad SAW bersabda: "Apabila kamu menjumpai orang melakukan perbuatan kaum Luth, maka bunuhlah kedua pelakunya"*. (HR. Abu Dawud, Turmudzi dan Ibn Majah).[18]

Namun yang perlu kita pikirkan di sini adalah bagaimana hukumnya homoseks yang memang sudah menjadi kodrat Tuhan? Apakah kita ingin mengubah kodrat Tuhan yang telah menciptakan susunan hormonal yang menyebakan seseorang menjadi homoseks?

7. Lesbianisme

Lesbian merupakan kebalikan dari homoseksual. Artinya, apabila hubungan homoseks terjadi antara laki-laki dan laki-laki, maka hubungan lesbian terjadi antara perempuan dengan perempuan. Tentang sejarah asal usul lesbianisme ini juga sudah sangat tua, setua sejarah manusia. Buktinya, persoalan ini juga mendapat tanggapan dari Rasulullah.

Ada beberapa sebab mengapa seseorang menjadi lesbian. *Pertama,* sudah merasa jenuh bersenggama dengan pasangan laki-lakinya sehingga membutuhkan variasi-variasi yang lebih baru. *Kedua,* pernah mengalami trauma dengan pasangannya. Trauma ini disebabkan oleh banyak hal. *Ketiga,* solusi dari ketidakseimbangan hidup.

Dari beberapa sebab yang dikemukakan oleh Marzuki Umar Sa'abah di atas, pada dasarnya merupakan sebab-sebab yang *socially constructed.* Untuk kasus-kasus yang *socially con-*

[18] Ibn al-Atsir, juz IV, no. hadis:1858, hlm. 305.

structed ini, pada umumnya hukum formal Islam menyatakan ketidakbolehannya. Sedangkan untuk kasus yang disebabkan oleh faktor biologis, maka hukumnya hampir sama dengan homoseksual.

Penutup

Selain persoalan-persoalan yang telah dipaparkan di atas sebenarnya masih banyak lagi persoalan-persoalan seksualitas yang dialami oleh umat manusia. Namun, untuk memahami ini, konsep umumnya sebenarnya cukup gampang kalau kita mau melihatnya dari kacamata pemahaman keagamaan (fiqh). Faham keagamaan (fiqh) memandang bahwa bila seksualitas seseorang itu tidak cocok dengan prinsip-prinsip yang telah digariskan oleh ajaran dasar agama, maka hal itu masuk dalam kategori menyimpang. Menyimpang yang dimaksud di sini berdosa. Namun, persoalan hidup tidak hitam putih. Artinya, banyak garis-garis yang ditetapkan oleh agama sering kali tidak sesuai dengan garis-garis realitas kehidupan karena agama bersifat statis, meskipun juga ada potensi dinamisnya, sedangkan realitas kehidupan bersifat dinamis. Dinamisme kehidupan ini sangat sulit dihentikan dan statisme agama juga tidak boleh diindahkan. Maka ketika terjadi benturan, harus dicarikan jalan tengah dengan cara melihat kembali potensi-potensi dinamis agama untuk dikembangkan dalam rangka menjawab realitas kehidupan. Dalam melakukan hal ini tentu saja kita tetap harus menghargai prinsip-prinsip kemanusiaan yang selalu dijaga oleh agama, yaitu kehidupan, keyakinan, rasionalitas, sumber kehidupan dan martabat.

BIODATA PENULIS

Abd Moqsith Ghazali, lahir di Situbondo, 7 Juni 1971. Menempuh pendidikan dasar di SDN Arjasa I Arjasa Sumenep, pendidikan menengah di SMPN Arjasa I Arjasa Sumenep, SMA Ibrahimy Sukorejo Situbondo. Di samping itu, ia juga mengenyam pendidikan di beberapa pesantren, seperti Pesantren Zainul Huda Arjasa Sumenep dan Pesantren Sukorejo Asembagus Situbondo. Pendidikan Tinggi ia tempuh di Fak. Syari'ah (S-1) IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo, 1990-1994.

Abd Moqsith Ghazali juga mengikuti Program Pengembangan Wawasan Keulamaan, PP Lakpesdam NU Jakarta, 1995-1996; Toefl "WEBB" International Language School, enam bulan, Surabaya 1995; Jurusan Kajian Islam (S-2) Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1996-1998; Program Pembibitan Dosen IAIN se-Indonesia Angkatan XII Jakarta, 1999; Program Extention STF Driyarkara Jakarta, 1998-2000, dan Program Pascasarjana (S 3) Jurusan Kajian Islam IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1999 - sekarang)

Saat ini ia tercatat sebagai Staf Pengajar pada Fak. Syari'ah IAI Ibrahimy, Ma'had Aliy Sukorejo Situbondo Jawa Timur, dosen luar biasa IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta & Peneliti Tamu di PP Lakpesdam NU Jakarta. Karya-karyanya antara lain: *Tipologi Pemikiran Tasawuf Junaid al-Baghdadi* (Tesis S2); *Geger di Republik NU* (Penyunting bersama Suwendi, Jakarta: Kerjasama *KOMPAS-LAKPESDAM NU*, 1999); *Dinamika NU: Perjalanan Sosial dari Muktamar Cipasung 1994 ke Muktamar Kediri 1999* (Penyusun bersama Suwendi, Jakarta: Kerjasama *KOMPAS-LAKPESDAM NU*, 1999).

Badriyah Fayumi, lahir di Pati, 5 Agustus 1971. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di perguruan Islam Mathali'ul

Falah (PIM) Kajen, Pati. Pendidikan Tinggi diselesaikan di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jurusan Tafsir Hadis. Selama kuliah, ia aktif mengikuti kegiatan intra dan eksta kampus. Tahun 1990, ikut mendirikan Ikatan Mahasiswa Tafsir Hadis. Pernah menjadi Ketua Korps PMII Putri 1992-1993 dan salah satu Ketua PP IPPNU (1992-1995). Tahun 1995 lulus sebagai sarjana terbaik IAIN dengan predikat Cumlaude. Tahun 1995-1997 mengikuti program pembibitan calon dosen IAIN se-Indonesia. Setelah menyelesaikan program ini, ia mengambil kuliah mu'adalah di Universitas Al-Azhar Cairo, jurusan Tafsir, selesai tahun 1998 dengan predikat "jayyid jiddan"

Saat ini, Fayyumi tercatat sebagai staf pengajar tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta sembari melanjutkan studi program pascasarjana di perguruan tinggi yang sama. Ia juga menjadi salah satu pendiri dan badan pengurus Puan Amal Hayati, LSM pemberdayaan perempuan yang menjadikan pesantren sebagai basis gerakannya dan divisi pemberdayaan perempuan Majelis Ulama Indonesia.

Karya-karyanya antara lain: *Kompilasi Ayat-ayat dan Hadis Kesetaraan Gender* (penelitian bersama kawan-kawan, LBH APIK, 1999); *Tafsir Maudhu'i atas Beberapa Persoalan tentang Perempuan* (penelitian, P3M, 1998-1999, dan sekarang akan diterbitkan); *Peran Sahabiyat dalam Proses Periwayatan Hadis* (artikel dalam Jurnal Harkat, PSW IAIN Jakarta, 1999); *Perempuan dalam Wacana Hadis* (tulisan dalam buku *Perempuan dalam Nomenklatur Klasik Islam*, PPIM, 2000, sekarang sedang diterbitkan Gramedia); *Takhrij wa Ta'liq ala Syarh Uqudullujayn fi bayani huquq az-zawjayn dan wajah baru relasi suami istri* (buku hasil kajian FK3, penulis adalah salah satu anggotanya, 2001).

Marzuki Wahid, lahir di Cirebon, 20 Agustus 1971. Riwayat pendidikannya bermula di Pondok Pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon, lalu diteruskan ke Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta. S1 ia selesaikan di Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995. Dalam waktu hampir bersamaan ia juga kuliah di Fak. Non Gelar Teknologi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. S2 ia selesaikan di Studi Syari'ah Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998. Di samping itu, Marzuki juga mengikuti

Program Extention STF Driyarkara Jakarta, 1999-2000. Saat ini ia sedang menyelesaikan program S3 dalam Studi Islam dan Modernitas, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Di samping sebagai Staf Pengajar pada Fak. Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung. Marzuki juga menjadi peneliti pada LAKPESDAM-NU Jakarta. Karya-karyanya antara lain; *Karakter Hukum Islam di Indonesia Masa Orde Baru* (skripsi, 1995); *Konfigurasi Politik Hukum Islam di Indonesia: Studi tentang Pengaruh Politik Hukum Orde Baru terhadap Kompilasi Hukum Islam* (tesis, 1998); *Pesantren Masa Depan* (Penyunting bersama Suwendi dan Saifuddin Zuhri, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999); *Geger di Republik NU* (Penyunting bersama Suwendi, Jakarta: Kerjasama *KOMPAS-LAKPESDAM NU*, 1999); *Dinamika NU: Perjalanan Sosial dari Muktamar Cipasung 1994 ke Muktamar Kediri 1999* (Penyusun bersama Suwendi, Jakarta: Kerjasama *KOMPAS-LAKPESDAM NU*, 1999).

Syafiq Hasyim, Lahir di Jepara, 18 April 1971. Pendidikan dasar dan menengahnya di selesaikan di kota kelahirannya, Jepara. Kemudian ia hijrah ke Jakarta untuk melanjutkan studi di Fakultas Usuluddin, Jurusan Aqidah Filsafat, IAIN Syarif Hidayatullah. Aktif di berbagai organisasi, antara lain: Aktivis Piramida Circle Ciputat; Divisi Fiqh Nisa P3M Jakarta; dan Direktur internal Rahima, Pusat Pelatihan dan Informasi Islam dan Hak-hak Perempuan (non aktif). Kini, ia sedang "nyantri" di Universitas Leiden Belanda untuk mengambil gelar Master Islamic Studies.

Karya-karyanya antara lain: *Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1999); *Hal-hal yang tak terfikirkan tentang isu-isu keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001); *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam* (TAF dan JPPR); Buku *Oksidentalisme* karya Hasan Hanafi (sebagai editor); *Muslim Political Ethich in Indonesia: a Study of Muslim Political Behaviors among Muslim Parties*, 1998-2000 (dalam proses). Semenjak kuliah, ia juga aktif menulis artikel di berbagai jurnal, majalah, dan media massa, seperti Kompas, Media Indonesia, Republika, Pandji Masyarakat, dan Taswirul Afkar.

نهضة العلماء

N U

Wacana dalam buku ini memperkaya pengetahuan tentang perencanaan dan pengaturan proses reproduksi yang merupakan bagian dari hak azasi perempuan. Dengan demikian perempuan dapat bebas dari ketakutan, tekanan serta tindak kekerasan, dan menggunakan haknya untuk menikmati kemajuan teknologi kesehatan reproduksi. Kaum perempuan juga dapat lebih menghargai dirinya sendiri serta mensyukuri karunia Allah berupa berfungsinya alat-alat reproduksi dalam tubuhnya seperti yang terlihat lewat haid, hasrat seksualitas dan menyusui.

Meiwita Budiharsana
Ford Foundation Jakarta
Program Officer Sexuality & Reproductive Health

Para penulis buku adalah generasi muda keluaran pesantren yang menaruh perhatian terhadap persoalan-persoalan perempuan. Ada sejumlah tema fiqh perempuan, dengan sejumlah referensi kitab-kitab klasik, yang belum banyak dibicarakan secara intens dalam ruang publik, seperti soal *Haid-istihadhah (menstruasi)*, *Radha'ah* (penyusuan), Orientasi Seksualitas, *'Iddah*, *Ihdad* dan lain-lain. Terhadap tema-tema yang berkaitan dengan dimensi seksualitas ini, para penulis mendeskripsikannya dengan sangat baik. ...Deskripsi tema-tema ini tentu saja menjadi pengetahuan awal dan diharapkan akan menjadi bahan telaah pemerhati masalah-masalah perempuan secara lebih kritis guna mencari rumusan-rumusan fiqh baru yang lebih relevan dengan kebudayaan baru dan berorientasi pada paradigma keadilan gender.

KH. Husein Muhammad
Penulis buku *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*

ISBN : 979-9492-58-0